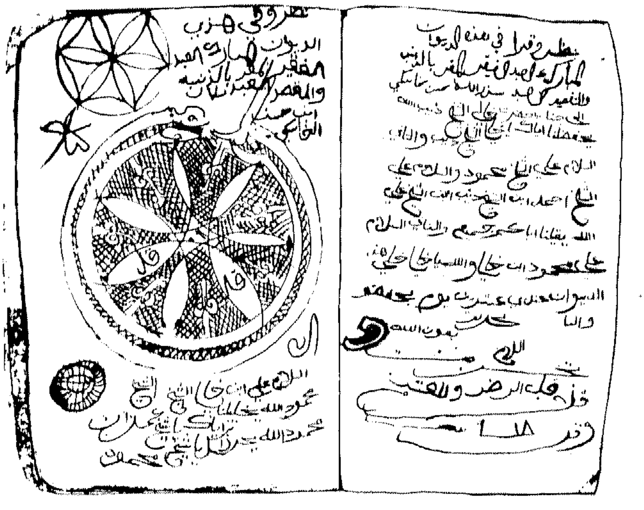
المنصف بن عبد الجليل

الفرقة الهامشية في الإسلام

العروسي

بحث في تكون السنية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها



Bibliotheca Alexandrina
0217135

مركز النشر الجامعي بتونس

المنصف بن عبد الجليل

الفرقة الهامشية في الإسلام

العروسي

بحث في تكون السنية الإسلامية ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها

تقديم الدكتور عبد المجيد الشرفي

مركز النشر الجامعي بتونس

** The Past is what you remember,
imagine you remember, convince
yourself you remember, or pretend
to remember.*

*Harold Pinter
in Piner's Night p.462*

** In talking about the past we lie
with every breath we draw.*

*William Maxwell,
So Long See you Tomorow,p.13.*

الطبعة الأولى
المركز القومي البيداغوجي - تونس
(1419 هـ / 1999 م)

الإهداء

إلى وطني تونس ،
يتراءى لي كل يوم في عيون
طلبتي ، اعتزازاً
واعترافاً بالجميل .

تقديم

في التّاريخ الإسلامي كما في تاريخ سائر الحضارات كانت كل المؤسسات المجتمعية تقوم على المشروعية الدينية ، وكانت الملل والنحل تحتاج في انتشارها وبقائها إلى أن تنشئ طقوسا خصوصية وعقائد مميّزة . ومن التفاعل بين هاتين الظاهرتين اكتسى التديّن الطابع الذي لازمه حتى العصر الحديث وهو طابع الإقصاء ، إقصاء الآخر المختلف في فكره أو سلوكه والعمل على احتوائه بشتى الطرق والوسائل متى كانت الظروف مواتية أو الانزواء على الذات متى لم تسمح الظروف بالتوسع . ولعل أخطر ميزة للتديّن التقليدي أنه كان يُذيب الفرد في المجموعة بجملة من الآليّات النّظريّة والعمليّة، فلا مجال للتفرد في الفهم والتأويل والاعتقاد والعمل إلا داخل السياج الدغمائي المتفق عليه صراحة أو ضمنيا وفي نطاق الحدود المضبوطة للسلوك القويم وتقوم التنشئة الاجتماعية والرقابة في هذا الصدد بدور أساسي في جعل الفرد متماهيا مع المجموعة في آمالها وآلامها. ومن آيات نجاح هذا التماهي أن لا يشعر الإنسان بالحاجة إلى تخطّي الحدود المرسومة وأن تبدو له القيم الشائعة قيما بديهية بل ضرورية يؤنّبه ضميره قبل أن يعاقبه المجتمع من حوله إن خرج عنها أو حدّثته نفسه بالميل إلى ما يخالفها.

من هنا كانت السنّة المألوفة في الكتابة عن الفِرق والملل والنحل تقتضي أن ينتصب المؤلف مدافعا عن الجماعة التي ينتمي إليها وعدّ آراء الجماعات المخالفة زيغا عن الحق وبدعة وهوى أو زندقة وهرطقة، فواجبه الأكيد مقاومتها ودحضها على أنّها كفر أو مؤدية إلى الكفر. وعندما يكتفي باعتبارها شُبَها في حاجة فقط إلى أن ترفَع، كما هو الشأن عند الشهرستاني مثلا، كان ذلك عنوانا على اتّساع أفق الرجل وعلامة على تسامحه. ولعل أبا الرّيحان البيروني في عرضه لعقائد الهند بالخصوص كان يمثّل الشذوذ في هذا المجال، فلا أثر عنده للأحكام المعياريّة، بلهَ السب والشّتم، والحال أنّ الأمر يتعلّق بمعتقدات وثنية هي نقيض التّوحيد الذي يؤمن به.

ذكّرنا بهذه الحقائق البسيطة في ظاهرها، لكن العميقة في أبعادها ونتائجها، لأنّ القارئ العربي – وحتى المسلم عموما– غير متعوّد على الدراسات

التي تتناول الظواهر الدينية متوسّلة بالعلوم الإنسانيّة. فقد استقرّ في ذهنه أنّ علماء الدين هم المؤهّلون دون غيرهم للخوض في هذا الميدان، يبيّنون الحلال والحرام والحق والباطل والخطأ والصواب والهدى والضلال، ودَخَلْنَ الإقصاء الذي مارسه هؤلاء العلماء منذ أن ميّز الشافعي بين من "كلّفوا في أنفسهم" ومن "كلّفوا في غيرهم". والحق أنّ موقف الممثّلين للمؤسسة الدينيّة في الإسلام لا يختلف عن موقف نظرائهم في مختلف الديانات. وإن كان من فارق بين الكهنوت المسيحي ورجال الدين عند الشيعة وبين أحبار اليهود وعلماء الدين عند أهل السنة فهو في طبيعة التّنظيم لا في مشمولات هؤلاء وأولئك حين يتعلّق الأمر بالتعبير عن الإيمان والكفر وعن مقتضيات ذلك الإيمان. إلا أنّ اللاهوت المسيحي قد شهد منذ عصر النهضة الأوروبية معارضات متعدّدة الألوان والمحتوى انتهت إلى حمله حملا في المجمع الفاتيكاني الثاني على الإقرار بحرية الضمير وبمشروعية البحث خارج الأطر الدينية المعهودة، فغلّب بذلك استقامة الضمير على ما سواها من الاعتبارات، وكانت خاصية الأقليات اليهوديّة تفرض عليها التضامن بين أفرادها والتسامح في شأن الاختلافات التي تنجم بينهم فتعددت التيارات داخل اليهوديّة بشكل لافت، بينما لم يعرف الفكر الإسلامي مثل هذه المعارضة، أو بالأحرى هي موجودة ولكنه لم يُسمَح لها بحريّة التّعبير، ممّا حرمه من التجدّد وملاءمة قيم العصر، وأدّى إلى انسلاخ العديد من المسلمين "الجغرافيّين" عن دينهم في صمت، وما زال رجال الدين يعتبرون أنّ الدنيا بخير ما دامت الأفواه مكمّمة والمظاهر مَصُونة، وويل لمن تحدّثه نفسه بالإصداع بما يخالف تعاليمهم أو يفصح عن تهافت مقالاتهم.

ليس القارئ العربي والمسلم عموما متعوّدا إذن على أن يَكتُب في الدين غير الذين أهّلتهم لذلك المؤسسة الدينيّة التّقليديّة، ولكنه ليس متعوّدا كذلك على الكتابات التي تخرج عن الثنائيّات التي كرّسها هؤلاء وتسعى إلى تطبيق مناهج في الدراسة ذات غايات معرفيّة لا نفعية مباشرة وتهدف إلى إدراك أفضل لحقيقة الآراء والمواقف ذات الصلة بالدين لا إلى الحكم لها أو عليها. ولهذا السبب فإنّه لا يسعنا إلا أن نحيّيَ الجرأة التي تحلّى بها المنصف بن عبد الجليل حين اقتحم البحث في "الفرقة الهامشيّة في الإسلام" على غير الأسس المعهودة، فلم يعتن بالنصيريّة/العلويين وبالبابيّة/البهائية إلا من حيث القوانين التي

خضعت لها نشأة كل فرقة وتطوّرها ومن حيث علاقتها بالسنيّة -أو السنيّات- المحيطة بها وسعيها إلى السيادة وحظوظها في الإستمرار والبقاء.

ولكنّ الجرأة وحدها في طرق مثل هذا الموضوع لا تكفي بطبيعة الحال إن لم تكن مقرونة بمنهجيّة صارمة من ناحية وباطلاع واسع على أدبيّات الفرقة المدروسة من ناحية ثانية، وقد توفّر هذا وتلك في هذه الأطروحة. إنّ استيعاب المؤلف لسبُل الدراسة الإناسية والتاريخية بالخصوص لَواضح من خلال مناقشته لعديد الآراء الواردة فيها مناقشة علمية هادئة لا أثر فيها للتشنج أو لتوزيع الأحكام المعيارية كيفما اتّفق. أمّا سعة الاطّلاع البارزة في هذا العمل المتميّز فخصلة لا يقدّرها حقّ قدرها سوى الذين يعلمون مدى صعوبة الحصول على الوثائق المعتمدة لدى الفرق التي عانت عبر تاريخها من الاضطهاد فانكفأت على نفسها لا تفشي أسرارها – متى كانت مدوّنة – إلا لأتباعها دون الأجانب عنها والغرباء، ثم هي إلى ذلك تؤمن بمبدإ التقيّة فيتفنّن منظّروها في لعبة الظاهر والباطن ويحرصون على أن تكون ضرورة التّأويل سمة ملازمة لما يكتبون. فينطوي الأمر على القارئ الغرّ أو المتسرّع ولا يجد غير آراء طريفة حينا وغريبة حينا آخر بينما هي مندرجة في صلب منظومة متماسكة يتكامل ما يتعلق منها بالحكم والسياسة وما يتعلّق بالأخرويات أو الوحي والنبوّة وبمنزلة الإنسان ونظرته إلى نفسه وإلى العالم. وكل ذلك يستدعي من الفطنة واليقظة عند تفكيكه وتحليله وردّه إلى مصادره ما لا يتوفّر في الدارس المنحصر تفكيره في الأطر السائدة وما استطاع بن عبد الجليل بفضل ثقافته ونفاذ بصيرته أن يستحضره في كل مرحلة من مراحل بحثه.

وسيكتشف القارئ بالإضافة إلى كل هذه المزايا عملا يجمع بين عمق التفكير ودقة العبارة وأناقتها، ممّا يخفّف عنه بعض التخفيف من جفاف المباحث المقتحمة وعسر تمثّلها على حقيقتها. فهنيئا للمنصف بن عبد الجليل بثمرة جهده الطيّبة وللجامعة التونسيّة بأحد أبنائها الذين كوّنتهم فأحسنت تكوينهم وللقارئ بهذا البحث الذي يفتح له آفاقا شاسعة تبعده عن الرداءة الشائعة.

عبد المجيد الشّرفي

إسداء شكر

يقتضي الواجب أن نسدي جزيل الشكر إلى كلّ من ساعدنا على إنجاز هذا البحث. فقد أفدنا من المساعدات التي قدّمتها إلينا دار المعلمين العليا بسوسة وكليّة العلوم الإنسانيّة والإجتماعيّة بتونس وكذلك معهد التربيّة العالميّة (Institute of International Education) الأمريكي والأكاديميّة الألمانيّة لشؤون الطلبة الأجانب (D.A.A.D) في الاطلاع على عزيز المخطوطات ونوادر المطبوعات بمكتبات برنستون (Princeton) وييل (Yale) وديفيس (DAVIS) واسطنبول وبيروت، ودمشق ، والجامعة الأردنيّة، وجامعة القاهرة، والمكتبة الوطنيّة بباريس.

ويدعو الواجب إلى أن نخصّ أربعة من الباحثين أبدوا اهتماما كبيرا بعملنا، وساعدونا مساعدة جمّة لولاها ما كان لنا أن نحقّق ما أتممناه وهم الأساتذة الأصدقاء : حسين مدرسي الباحث والأستاذ بجامعة برنستون (Princeton). فقد صاحبناه أيّام التعثّر في فهم العلوم الشيعيّة، وقابل فضولنا وجهلنا أحيانا بلطف لا مثيل له وصبر لا حدود له .. وبقي لنا مراسلا وعنّا سائلا يوجهّنا من الآفاق النائيّة ويوافينا بنوادر النصوص حتّى استقام لنا بعض علم بالشيعة يرجع كلّ الفضل إليه فيه.

ووجدنا عند الباحثة وداد القاضي أيّام تدريسها بجامعة ييل (Yale) اهتماما، وأنفقت من وقتها بعض السّاعات في بيان الغلوّ وشرح مقالاته والتنبيه إلى تاريخه ما أفدنا منه وصوّب نظرتنا.

وبسط لنا رضوان السيّد الباحث والأستاذ بالجامعة اللبنانيّة من سعة علمه واطّلاعه على الفكر الإسلامي القديم وشؤون الفرق والعقائد ما عمق نظرتنا. وكان الصاحب الوفيّ يراسلنا كلّما اقتضت الحاجة وجدّت دراسة تتعلّق ببحثنا يقتنيها لنا أحيانا ويوافينا بها في الإبّان.

ويسّر لنا هـ. هالم (H. Halm) معقّد المقالات والعقائد بسعة علمه ودقة بحثه وعميق نقاشه وتشجيعه المستمرّ، وكان لنا ملجأ كلّما ضاقت بنا السبل

نسترشد برأيه استئناسا لا استنساخا.

ويقتضي الواجب أيضا أن نعترف بالجميل لأصدقاء صاحبونا طيلة البحث، يناقشون عملنا فصلا فصلا، ويراجعون سقطاتنا فيصوّبونها، ولولاهم لكانت أخطاؤنا غالبة لما أصابنا من كلالة، ونفور أحيانا ؛ وهم الأساتذة الأصدقاء : الطيب العشاش والهادي الجطلاوي و نائلة سيليني ومحمد محجوب.

وليست مهمّة الطباعة بأهون من المراجعة، فقد حمّلنا الآنسة فائزة الطرودي مشقّة يدرك الخبير بالموضوع شدّتها. فإليها شكرنا على ما بذلت من جهد وصبر على المراجعات الكثيرة.

ويعجز شكرنا عن إيفاء الصديق محمد شحاتة حقّه علينا في إخراج هذا العمل على صورته التامة.

وما من فضيلة في هذا البحث إلاّ ولأستاذنا المشرف السيّد عبد المجيد الشرفي أثر فيها، قد تعهّدنا أيام الدراسة، ووجّهنا أيّام البحث، وثقّف رأينا كلّما نبا غاليا أو مقصّرا، وفتح أمامنا آفاقا، فتالّفنا بحسن دراية ودماثة أخلاق ؛ وحبّب إلينا كلّ مستعص، وعلّمنا كيف يجمع الإنسان في الكلمة، ويحيا بها، فإليه أعمق عبارات الاعتراف بالجميل.

ويعلم أهل الخبرة بمثل هذا العمل ما يقتضيه البحث من جهد لا يثمر حتّى يكون المرء متفرّغا منقطعا عن الأهل والأصحاب. ولو لم أجد من زوجتي صبرًا ومن أبنائي إرجاءً وأملاً لما كنت لأخرج هذا الكتاب للنّاس، فإلى زوجتي وإلى صبيتي عظيم الشّكر، وأرجو أن يردّ لهم هذا العمل شيئا ممّا فاتهم وبعضا من سحر الطّفولة الّتى يعزّ استرجاعها !

قائمة في اختصارات عناوين المجلات

- **AJISS** : American Journal of Islamic Social Sciences,Virginia .
- **BSOAS** : Bulletin of the School of Oriental and Asiatic, Studies. Londres.
- **E I^{1}** : Encyclopédie de L'Islam,1ère édition , Leiden.
- **E I^{2}** : Encyclopédie de L'Islam,2ème édition , Leiden.
- **E Ir** : Encyclopaedia Iranica , New york.
- **G S E** : Great Soviet Encyclopaedia .
- **IBLA** : Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis .
- **IJMES** : International Journal of Middle East Studies, New york.
- **JA** : Journal Asiatique , Paris.
- **JAOS** : Journal of the American Oriental Society, New Haven.
- **JRAS** : Journal Of the Royal Asiatic Society , Londres.
- **PTR** : Princeton Theological Review , Princeton.
- **MW** : The Muslim World , Hartford ; New york.
- **REI** : Revue des Etudes Islamiques , Paris.
- **SI** : Studia Islamica , Paris.
- **Turcica** : Revue d'Etudes Turques , Louvain, Paris.Strasbourg.
- **WO** : World Order .
- **ZDMG** : Zeitschrift Der Deutchen Morgenländischen Gesellschaft Wiesbaden-LeipzigBerlin.

توطئة ×

ليس بإمكان المؤمن أو الثّقافي اليوم أن يهوّن من أثر الفرقة الدينيّة في المجتمع وقد أسّست جماعات هنا وهناك وأبدت من العقائد والسيرة ما كان مثارًا للجدل . وإذا كان في المؤمن طُمأنينةُ الجملِ الأنفِ بها يحتمي من شواذّ العقائد ونوابيها، وإذا كان عند الثّقافي آلةٌ يتحصّن بها من الدين ، فإنّ عقائد الفرقة قد نفذت إلى مكمن المجتمع وخالطت ما يستقرّ به ، وأشاعت فيه دخلاً وركّبت فيه حيرة فأحوجت إلى مراجعة العقائد العامّة وقد استقرّت ، وألجأت إلى البحث عن سيرةٍ أخرى تضمنُ السلامة . ومن اللاّفت أن ظهرت تلك الفرق الدينيّة مغاليةً في عقائد ليست بالضرورة من المسيحيّة ، ولا هي حتمًا من اليهوديّة ، بل ولا هي من الديانات الهنديّة أو الشرقيّة المشهورة ... ظهرت في مواطن ظنّت فيها تلك الدياناتُ الكتابيّةُ وغيرها أو بعضها دياناتٍ سائدة ، فلم يفهم الناسُ أيّ منقلب انقلب التديّنُ ، ولا أيّ مصير ابتغى المؤمن .

ولم يشذّ بعض الجماعات من المنتحلين للإسلام عن هذه الظاهرة ، فوضع منهم في الدين عقائد وركبوا بها مركبا ألّف من حولهم أتباعًا ، وأقاموا دعوةً وأشهروا سيرة في النّاس تخالف فيها أهل النّظر ، وعمّ ذلك فيما نسْمعُ ونروى ونقرأ ونشهد حتّى ليخيّل إلينا أنّه لا يوجدُ اليوم أعوصُ مشغلاً من عقيدة الإسلامِ وفرقه الظاهرة بالرأي تلو الرأي ، والديانة بعد الديانة !

ولم ننْتظر ـ فيما يخصّنا ـ ظهور هذه الجماعات لنهتمّ بموضوع في "الفرق الهامشيّة في الإسلام" .وإنّما قادنا إليه اشتغلنا بالعقائد الإسلاميّة أيّام حداثة عهدنا بالتدريس والبحث عن اختصاص . وأثارنا أن وجدْنا في التراث الإسلامي عقائد هي على غاية من الغرابة والشذوذ كالقول بألوهيّة الأشخاص واعتقاد التناسخ وإبطال العبادات ، وكالقول في اللّه أقوالاً بعيدةً فوق ما ألفناه وعليه الجمهور الواسع ... وزاد في حيرتنا أنْ وجدْنا هذه العقائد تتألّف الناسّ

× نصّ الكلمة التي ألقاها المؤلّف لنيل شهادة دكتورا الدولة أمام لجنة تركّبت من الأساتذة : محمّد الطالبي رئيسًا. وعبد المجيد الشرفي مشرفا وتوفيق بن عامر وكمال عمران مقرّرين ومحمود طرشونة عضوا. وتمت المناقشة بكلية الآداب بمنوبة (تونس) يوم السبت 10 ماي 1997 .

ولا تظهر لهم نابية حتّى إنّهم اجتهدوا في التمكين لها وقتلوا دونها .. فكان سؤال جامعٌ لم يرسلنا البتّة : **بِمَ يمكن تعليل هذه العقائد النابية الغالية وإقبال الجماعات عليها والسّيرة بها ؟**

ولمْ يطلْ بحثنا حتّى علمنا للخطابيّة شأنا ليس في ما أشاعتهُ في عهدها وقولها في الأئمة بالرّأي الغريب ، وإنّما أيضا في ما ورّثته من عقائدها ، واستقامت به النصيريّةُ فرقة داومت على التكتّم وتعلّقت بالمواطن النائية ، فلمْ يمْضِ من هذا القرن العشرين ربعه حتّى أقامت دولة وأسّست سلطانا عالجته بحنكة الفرقة في محيطٍ معادٍ . وهي اليوم من أشدّ الفرق الإسلاميّة سلطانا وسيادة في سوريا ، لا تحلّ الأمور إلاّ بإرادتها ، ولا تعقد إلاّ بمشيئتها ، ويعلمُ المبتدئ والمختصّ من سيرة العلويّين حديثًا ما يُمكن أن نفسّر به - ولو جزئيًّا - معضلة المسألة الشرقية في عهدنا .

ووقفنا أيّام الحداثة من عقائد الفاطميين على معضلة الحاكم بأمر الله ، وما اعتقده الناسُ فيه أيّامه ، وشدّنا الفضول إلى مقتطعات خلّفها حمزة بن عليّ ، فتراءى لنا أمر الدرزيّة مثيرًا . فطفنا بمقالتها نبحث عن مدخل نصيب منه غرضنا ، فاستجدنا رسائل الحكمة ، وعكفنا على تعاليمها شهورًا لم نفقد فيها صبرًا ، ولا أصابنا كلل ، وحملتنا العقيدة حملاً إلى سيرة الفرقة ، وأعجبنا حرصها على تسويد مقالتها ، وإشاعة سُلطانها أيّام الدولة الشهابيّة في لبنان. وبدا لنا ، كما ظهر في أمر النصيريّة ، أنّ العقيدة الدّرزيّة هي من لوازم الاجتماع في لبنان الحديث والمعاصر ، وأنّك لا ترى أمرا يحلّ أو يعقد في تلك الديار وما جاورها إلاّ برأي منها على الأقلّ . والأطرف من هذا أن استقرّت جماعات درزيّة كثيرة في إسرائيل ، وانخرطت هناك في الجنديّة واكتسبت ميسمًا خاصّا في الشخصيّة والسّيرة ، ومن المفيد أن يُدرس ذلك على أساس من المقارنة بين العقيدة والشخصيّة الدرزيتيْن في لبنان من ناحية، وفي إسرائيل من ناحية ثانية.

ولفتَ انتباهنا اضطهاد الشاه الإيراني لبقيّة البهائيّة . وزاد في فضولنا موقف الأزهر من العقيدة البهائيّة في مصر وإقرار المحاكم هناك بتتبّع معتنقيها . فردّنا ذلك إلى الاهتمام بعقيدة البابيّة التي نشأت منها البهائيّة وعرفنا أنّها من أغنى العقائد الحديثة الظاهرة من التشيع الإيراني ، وأنّها

فرقةٌ فرعت من أصلٍ وتألّفتْ من حولها أتباعًا. بحثوا عن سيادة حتّى أقاموها ، وأشاعوا من حولهم قيمًا هي جديرة بالدراسة . واللافت أيضًا أنّ البهائيّة اليوم من أوسع العقائد انتشارًا.

ولم نُهْمل أيّام المطالعات الأولى ما أعثرت عليه الإحالة من عقائد القاديانيّة والمسلمين السّود بالولايات المتحدة ، واليزيديّة بالعراق وغيرها ، فاستْقام لنّا مشغل بعد مُطاولة شديدة أجملناه في إشكاليّة **"الفرق الهامشيّة في الإسلام الحديث"** .وحسبنا هذه الفرق هامشيّة ممّا نفدت إليه أوائل الرأي عندنا أو قل على ذلك صادرنا . وقد رأينا أن ندرس على وجه التحديد ظاهرة الفرقة الناشئة على هامش العقائد الإسلاميّة السائدة لنقرّر في عوامل نشأتها ، وأسباب سيادتها ، وعوامل استمرارها أو تراجعها رأيًا نشرحُ به من بابٍ آخر تطوّر العقائد الإسلاميّة فضلاً عن تاريخيتها من ناحية ، وجدلية المركز والأطراف في العقائد الإسلاميّة من ناحية ثانية .

ولم يكن هذا بالأمر الهيّن ، فكان علينا أن نصطفي من هذا الجمع الفرقي أصْلح الحالات لتحقيق الغاية . وكان علينا أن نقدّر ما يحتمله الفذّ، دون الجماعة ؛ وكان علينا أن ننوّع الأمثلة شرحًا لخطورة الظاهرة ورغبة في وضع مشروع قانون يجيب عن نشأة الفرقة الهامشيّة أوّلاً ؛ وعوامل سيادتها ثانيا ؛ وأسباب استمرارها ثالثا .

فاخترنا من كلّ الفرق التي ذكرنا أربعًا :النصيريّة والدّرزيّة والبابيّة والبهائيّة ، وقد تقيدنا في اختيارنا بالتنوّع : فالأوليان قديمتان أصلاً ؛ والأخيرتان حديثتان . ثمّ إنّ النّصيريّة والدرزيّة فرقتان قد عرفتا سيادة وسلطانا في العصر الحديث ، ومازالتا مؤثرتيْن في عقائدنا واجتماعنا إلى اليوم . أمّا البابيّة والبهائيّة فحالة مثيرة في أكثر من جانب .

فالبابيّة قد اندثرت تقريبًا ، في حين أضحت البهائيّة من أشدّ العقائد أو قل الديانات سيادة في العالم ، وكأنّ البابيّة قد رزقت بنتها حياةً . وحالة البهائيّة مثيرة أيضا لأنّها لم تسدْ في البلاد العربيّة بقدر سيادتها في الولايات المتحدة والبلاد الأوروبيّة ، ويحتاج هذا إلى تعليل من القيم التي نادت بها البهائيّة ، بحثا عن الاستقرار في تلك الديار الغريبة عن نشأتها، والسّيادة فيها.

والطريف أيضا في اختيار هذه الفرق الأربع أنّها كلّها ناشئة في المحضن الشيعي . ولعلّ في هذا التنويع بين قديم مستمرّ في الحديث ، وحديث مازال سائدًا ما يهْدي إلى رأي هو بمثابة القانون الذي به نعلّل نشاة الفرقة الهامشيّة وأسباب سيادتها واستمرارها أيّا كان الظرف .

وظنّنا في البدء أنّه يمكن التقيّد بالعصر الحديث ، ولكنّ البحث ألزم بالإطلاق لأنّ العقائد النصيريّة والدرزيّة فضلاً عن المحضن الشيعي برمّته ... لا يفهم كلّ ذلك إلاّ بمراجعة العقائد القديمة والتاريخ لها . وكشف البحث أيضًا عن أنّ العقائد الدرزيّة لا يضيف درسها أمرًا مختلفا عمّا أمكن استقصاؤه من عقيدة النصيريّة في الإحالة على إشكاليّة الفرقة الهامشيّة نشأة وسيادة ، فملنا بعد التشاور إلى الإبقاء على ثلاث فرق هي النصيريّة والبابيّة والبهائيّة ، ونزّلنا بحثنا في الفترتين القديمة والحديثة من تاريخ العقائد الإسلاميّة . ولم نُهمل مع ذلك إشارة إلى فرقة أخرى متى كان مفيدًا في البيان زائدًا في الإقناع.

ولم نكن في عملنا أهل فتْح، فقد سبقنا الدّارسون لعقائد النصيريّة والبابيّة والبهائيّة ما عبّد لنا بعض طريقٍ ، وأخذ بيدنا أيّام التعثّر ، فعالجنا نصوص الفرق بأقوالهم حتّى رشدنا وميّزنا بين الدّارسين طبقاتٍ أثنينا على بعضهم في غير تقديس ، وأعْرضنا عن غير أولئك عن قصد . ورأينا بعد عناء المطاولة أن نقسّم عملنا إلى أربعة أبواب :

أفردنا **الباب الأوّل** للنصيريّة والعلويّين ونصوصهما ظنّا منّا أنّ في التاريخ لهذه الفرقة قديمًا وحديثًا ما يفيد في فهم النصوص التي بأيديها والوقوف على تطوّر عقائدها . فكان الفصل الأوّل في التاريخ للنصيريّة ، وكان الفصل الثاني في النصوص المنسوبة إليها قديما وإلى العلويين حديثًا . والتزمنا في هذا الفصل الثاني بتلخيص أبرز المشاغل، ويبدو عملنا مفيدًا في باب المخطوطات وحتّى المطبوعات لندرة هذه النصوص وشدّة التكتّم عليها .

ولم نخصّ البابيّة والبهائيّة بمثل مقالنا في النصيريّة لعجزنا عن تجاوز أعمال السابقين لنا في هذا المضمار . وإنّما بَنينا على ما قالوا بعد التثبّت واليقين، واكتفيْنا في المقدّمة بالتعريف بأهمّ الأحداث والأطوار التي شهدتها الفرقتان.

وجعلنا الباب **الثاني** من عملنا في: نشأة الفرقة الهامشيّة ، وقصدنا فيه إلى البحث في تكوّن الفرقة الهامشيّة في الإسلام ، واقتضى هذا منّا أن ننشئ فصلاً أوّلَ للنظر في إشكاليّة المركزيّة الإسلاميّة قديمًا وحديثًا، وخلصنا فيه إلى رأي مجمله : أنّ **المركزيّة ناشئة والسيادة طارئة** واحتججنا في ذلك على أنّ السّنيّة سُنّيتان : شيعيّةٌ وسنيّة ، وهذه السنيّة التي تُوهم بالمركزيّة ولربّما أيضًا بالسّيادة إنّما هي ثمرة جميع الفرق الإسلاميّة الأصول حتّى إنّها وضعتْ معًا ما أسميناه بـ"**العقيدة الدنيا**" ، فإذا تجاوزتها الفرقة وغالت كانت في طَرْفها وحينها فرقة طرفيّةٌ هامشيّة . من هذا الباب وصلنا بيْن الغلوّ والهامشيّة .

ووضعنا بعد تحديد العوامل في نشأة المركزيّة وظهور سيادتها بشتّى المظاهر فصْلاً آخر في نشأة الفرق الهامشيّة قديمًا ، ونظرنا في ذلك من خلال أصول العقائد النصيريّة ، وخلصنا فيه إلى أنّه على **قدر الاستبداد المركزيّة تنشأ الفرقة الهامشيّة** .

وقُلنا أيضا : **على قدر ضعف المركزيّة تنشأ الفرقة الهامشيّةُ** . وليس الاستبدادُ عندنا بالشأن السّياسيّ وحدهُ وإنّما هو أيضا اقتصاديٌّ - ماليٌّ ، وكذلك فكريٌّ - علميٌّ .

وأردنا أن نُمحّصَ هذه النتيجة التي وصلنا إليها فخصّصنا الفصل الثالث لنشأة الفرقة الهامشيّة حديثًا، وقلّبنا ذلك من خلال أصول العقائد البابيّة - البهائيّة ، ووجدنا أيضًا أنّه على **قدر استبداد المركزيّة السائدة تنشأ الفرقة الهامشيّة** ، وبيّنّا أنّ نشأة البابيّة كانت نقضًا لسلطة النائب عن الإمام ومرجعيّة التقليد.

ونحن إذ وقفنا على هذا كلّه لم نُهمل المسألة الثقافيّة حين قرّرنا أنّه لا يمكن الحديث عن نصيريّة خارج عهدها وبعيدًا عن مواطنها التي تكوّنت فيها ، ولايُمكن الحديث أيضًا عن بابيّة أو بهائيّة خارج زمانها وموْضعها ، وإنّما كان ذلك من رأي مُتواضع سُقْناهُ في استنجاد الفرقة الهامشيّة بما اصْطلحنا عليْه بـ"أخلاف العقائد" ، وهي عقائد ظهرت حينًا في ثقافة المصْر لأسباب تاريخيّة ثمّ تراجعت عن محلّ الصّدارة ولمْ تندثر بقدر ما تخفّت وبقيت حيّةً تُغذّي الشخصيّة الدينيّة برقيق التأثير ، ولطيف الترْميز.

هذه نتيجة كُبرى ـ في ظنّنا ـ استخرجناها في نشأة الفرقة الهامشيّة قديمًا وحديثًا في البلاد الإسلاميّة. ودَفَعَنَا الفُراغُ من رسْمها إلى البحث في ما تسود به الفرقة الهامشيّة وتنافسُ به المركزيّة السّائدة من الأسباب.

لهذه الإشكاليّة في سيادة الفرقة الهامشيّة الإسلاميّة خصّصنا **الباب الثالث** .

ولئن أشرنا في هذا المقام إلى الأسباب السياسيّة والعسكريّة وحتّى الاقتصاديّة إشارات متفرّقة ، فإنّنا اهتممْنَا خاصّة **بالوسائط الاعتقاديّة** التي عبّرت بها الفرقة الهامشيّة عن سيادتها وحقّقت بها سلطانًا على أتباعها ، واستطاعت بها أن تُقاوم نوائب الدهر واستئصال المخالِف لها .

واكتشفنا أنّ للفرقة الهامشيّة نصّا **مُقدّسًا** هو عندها وحيٌ أو في مقامِهِ على الأقلّ، وهو فيما نعلم الآن **غير الوحي القرآني**. واكتشفنا أيضا أنّ لها مقالة في النبوّة والإمامة غير ما دَرَجَ عليه سائرُ السنتيْن : الشيعيّة والسُنيّة . وعثرْنَا على أنّ لها تصوّرًا طريفا **للعالميّات و الاخرويّات** تختلف به عن التصوّر الإسلامي المركزيّ العام. لهذا خصّصنا في هذا الباب أربعة فصول لهذه المشاغل الكبرى : فكان الفصل الأوّل في "الوحي الهامشي" وكان الثاني في "النبوّات والإماميّات ؛ وكان الثالثُ في العالميّات ؛ أمّا الفصل الرابع فوضعناهُ في "الأخرويات" .

واستخلصْنا من جميعها أنّ **الفرقة الهامشيّة قد ظهرت بوضع ديانة** بكلّ ما في ذلك من ترْميزٍ جديدٍ لدلالة المؤمن ومحيطه الذي يؤويه . وقادنا هذا إلى مراجعة قضايا شائكة : **منها ما هو في صُنْع أشباه الوحي من النصوص** ، ومنها **ما هو في مقوّمات إعجازِ القرآن** النصّ المرجع ؛ ومنها **ما هو في المعارضات القديمة والحديثة للقرآن** ، وهو جانبٌ من التراث الإسلامي قد تكتّم عليه الناسُ إن لم تعمّد السُنيّةُ إلى إتلافهِ تعبّدًا.

ولئن بدتْ لك في السّور النصيريّة ركاكةُ ظاهرةُ ، فإنّك لتجد في الوحييْن البابي ، والبهائي ما يضايقك ، كأن تقرأ في قيوم الأسماء:

«الحمد للّه الذي نزّل الكتاب على عبده بالحقّ ليكون للعالمين سراجًا وهّاجًا. إنّ هذا لهو الحقّ صراط اللّه في السماوات والارض فمن شاء اتّخذه إلى اللّه بالحقّ سبيلاً ، إن هذا لهو الدين القيّم

وكفى بالله ومن عنده علم الكتاب شهيدا. إنّ هذا لهو الحقّ بالحقّ على الكلمة الأكبر من الله القديم قد كان من حول النار مبعوثا . إنّ هذا لهو السرّ في السماوات والأرض وعلى الأمر البديع بأيدي الله العليّ قد كان بالحقّ في أمّ الكتاب مكتوبا».(1)

أو تقرأ في الصفحة المخزونة :

« بسم الله الرحمان الرحيم »

« الحمد لله الذي قد توحّدّ بالوحدانيّة ولا إله إلاّ هو السميع العليم ، والحمد لله الذي قد تفرّد بالصمدانيّة ، ولا إله إلاّ هو العزيز الحكيم، يا إلاهي إنّ هذا اليوم الجمعة عيدُ حَبيبكَ محمّد صلّى الله عليه وآله، وهاأنا قد أقمْتُ بكليّ إليك واعترفتُ لديك ممّا تُحبُّ لنفسك وللخلق عبادك أجمعهم ولا يعلمُ إنّيّتك العظيمة كما هي إلاّ أنت وحدك لا شريك لك يا إلهي . بِسرٍّ دعوتك قد أقمتُ إلى مقام مناجاتك ولولا أنت لم أكُ شيئًا »(2)

لعلّ في هذا ما يُساعد على البحث في مُقوّمات النصّ الدينيّ وأسس الخطاب الواسمة لجنس الوحي . بهذه الإشارات المتواضعة نبّهنا إلى مجالات بحث ينهض بها غيرنا.

أمّا الباب **الأخير** من عملنا فقد خصّصناه للبحث في استمرار الفرقة الهامشيّة ، وعالجنا ثلاث قضايا ظننّاها صالحة للنظر في شروط استمرار الفرقة ودوام سيادتها . وقيّدنا نظرنا بإشكاليّة الحداثة إيمانًا منّا بأنّ شروط الاستمرار في عصرنا الراهن لا تخرجُ عن الوعي المعمّق بلوازم ظرفنا وشؤونه.

تلك القضايا الثلاث هي مواضيع الفصول الثلاثة الأخيرة من بحثنا . **وأولاها** : في إشكاليّة الحقيقة بين المواضعة والتوقيف بالوحي؛ **والثانية** : في نظام الحكم الذي تدعو إليه الفرقة ؛ **والثالثة** : في المسألة الاجتماعيّة ، وقد تخيّرنا منها نظرة الفرقة الهامشيّة إلى المرأة والرجل .

وإنّما قدّمنا مسألة الحقيقة لأنّها أصل الكلّ ، وعلى الاقتناع بضرورة

---

(1) *قيوم الأسماء في منتخبات آيات از آثار حضرت نقطة أولى ص 26.*

(2) *الصحيفة المخزونة . ورقة 15 ب .*

التأويل والاقرار بحقّ الاختلاف وتجدّد الدلالة أو ادعاء الحقيقة كما نزلت تُبنى سائر القيم والمواقف وكذلك سيرةُ الدعوة بمعتقد الفرقة . وعلى الوجه الذي تُقدّر به الفرقة الهامشيّة صفة الحقيقة الدينيّة تتوقف ممارستها لسياسة الناس واختيارها لنظام الحكم ؛ وفي الإطار نفسه تُشكّل النظرة الاجتماعيّة وخاصّة منها نظرة الناس إلى المرأة والرجل .

وقلنا في أسباب الاستمرار : **إنّه على قدر استيعاب الفرقة لشروط الحداثة يكون استمرارها سائدة ، لا بالسّلاح والبطش والوثوقيّة واضطهاد الناس وإنّما بالقيم الكونيّة ، والمنزع العقلاني الذي لا ينافي البتّة ما في العقائد من خصوبة روحيّة .** وقد توقّعنا أفول العلويّين ، والفرقة النصيريّة لشدّة جرأتهم على الإنسان قيمةً، مثلماتوقّعنا انتشارا للعقائد البهائيّة انتشارًا أوسع لأهميّة قيمة الحريّة والمساواة والعقلانيّة فيها .

ويقف الباحثُ بعد هذا العمل على أنّ هذه الفرق الهامشيّة المدروسة لا تخرج **من فلك الإسلام** رغم غرابة العقائد المنسوبة إليها وغلوّها .

وحرصنا إلى جانب هذه الأطروحة الأساسيّة أن نُقدّمَ مُلحقًا خصّصناهُ لتحقيق أحد المخطوطات النصيريّة القديمة وهو كتاب **الصراط المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق** برواية المفضّل بن عمر الجُعفي. وسَعيْنا إلى استيفاء شروط التحقيق العلمي . وإنّما غايتنا أن نُطلع على أنموذج من النصوص الدينيّة النصيريّة القديمة في صيغته الكاملة لأنّ الشواهد المختارة من سياقها قد لا تؤدّي الغرض في التعريف بفكر المصنّف وتنوّع العقائد عند الفرقة .

لعلّ في هذا كلّه ما يسمح بالوقوف على العقائد الهامشيّة كيف نشأت محاورةً للمركزيّة الإسلاميّة، وحاورتْ النصّ القرآني التأسيسي، وصنعت لها وحيًا على نظام ما حوى الوحي الإسلامي. ولَمِنَ الطّريف أن يُدرك الباحث كيف تتحوّل العقيدة المفردة من مُجرّد الرأي والقول الجُزئيّ إلى **ديانة** .ويعلم الباحث أيضا أهميّة الديانة حين يَختارُ مُعتنقوها أن تكون تبشيريّة أو يكتفون فيها بجمع العُصبة وتألّف الأتباع .وبالفعل لم تكن النصيريّة ديانة تبشيريّة في حين أنشأت البابيّة والبهائيّة خاصّة دعوةً واسعةً .

ولَيُوقف هذا البحث أيضا على أهميّة الفرقة الهامشيّة مدخلاً إلى

المركزيّة الإسلاميّة . وبهذا يمكن للمؤرّخ والمفكّر في الإسلاميّات أن يتحرّرا ولو قليلاً من حدّة التاريخ الرسمي للعقائد الإسلاميّة وضيق التأويل للأحداث .

هل يصحّ بعد هذا أن يسأل الباحثُ عن مُستقبل الفرقة الهامشيّة في الإسلام لو أقبلت السّنيّتان الشيعيّة والسُنيّة على تحديث عقائدهما بما يُناسب القيم الكونيّة المعاصرة ؟

جوابُنا : نعم ! ولكنّنا نكتفي بعرض فرضيّة بحث لعلّ غيرنا ينهض به ، فنقول : لو بلغت السّنية الإسلاميّة مرتبة الحداثة لانحسرَ سُلطان الفرقة الهامشيّة إن لم يندثر أصلاً .

تلك هي نتائج بحثنا المتواضع تصحّ بصحّة التأويل وتوفُّقنا في فهم النصوص المغلقة أحيانًا كثيرة سيمّا وأنّنا لم نعتقد النصيريّة البتّة ولا البابيّة قطّ ولا البهائيّة أبدًا ؛ وإنّما مثلنا كمن ضرب في أرض غريبةٍ فظلّ يُراودُ السير فيها سنين حتّى استقام له فيها مسلكٌ وما أكثر شِعابها المجهولة .

ونحن إذ نعرض هذه النتائج في هذا المقام لواثقون من أكيد الحاجة إلى بحوث اللاحقين ممّن سيسلكون شِعابًا أخرى غير سبيلنا. ولهم نكون مدينين لو صوّبوا خطأنا ، وقوّموا رأينا .

وقد تعلّمنا من أهل الكفاءة بجامعتنا أنّ النصوص تُؤخذ من أعيانها مهْما كلّف ذلك وأنّ الدّارسين لها ممّن سبقونا هم رجال مثلنا أو نساء، فالتزمنا بهذا الموقف ، وحرصنا على مراجعة النصوص بأنفسنا وأعيننا لا بالسّماع أو الرواية مهما كانت وثاقة الرّاوي وصدق المحدّث، واجتهدنا في استجلاب المصادر المخطوطة والمطبوعة من نوادر الممنوعات عند الفرقة، ولولا أن وجدنا في طريقنا ثلة من خلّص الأصدقاء ممّن ساعدونا ما كنّا لننجز ما أتممنا وإذا خفيت عنّا كوامن المعاني وراوغتنا العبارة بشتّى فنون المراوغة لاحقناها بالاستجداء والطلب وغبنا أحيانا عن عصرنا نجمع الشتيت إلى الشتيت والخفيّ إلى المكين حتّى استقام لنا شَبَهُ صورةٍ تتبدّى من عَتَمَة السّتر، فقلنا فيها رأيا فيه من الحرج ما يمنع القطع . ورجّحنا اعتقادًا هو ثابتٌ عندنا إلى حين .

تلك هي رحلتنا المضنية في متاهات النفس الهامشيّة عانيناها كما كانت نفسها مُعانية ،ولكانّك تكشف بذلك محجّبًا في أغوارِ النفس البشريّة .

وإذا غُلّقت الأبواب من حولنا وأصابنا ما يصيب الحيّ من يأس أو فتور

فزعنا إلى أستاذنا المشرف سي عبد المجيد الشرفي لا نتردّد في إحراجه ليلاً ونهارًا ، صيفًا وشتاء حتّى أفسدنا راحته،ومـا أقلّها ، واستأثرنا بوقته ، فكان في كلّ ما طلبنا منه سخيا ، أصبنا من علمه ما نُحسد عليه، ولولا أن كانت منه لنا مودّة ، ومنّا به تعلّقٌ ، لما ذُلّلت صعاب كثيرة ، ولما كانت هذه الثمرة .

والطريفُ أنّنا لم ندرس مادّة الحضارة أيام تصديه للتدريس في هذا الاختصاص الشيّق ، ومازلنا نذكر أيام الحداثة أنّه حبسنا في مقطّعة من المفضليات وشدّد علينا الخناق بالسؤال تلو السؤال عن العبارات المتتالية فلم يرسلنا حتّى حدّثناه في الغزل ، وقلنا بوهم الشباب وشوقه ، وأطنبنا في وصف القوام والصّدر والخصر والشعر والحَوَر والثغر، فلمّا فرغنا أعرض عنا وتمتم قائلا : تثبّت يا فتى من أمرك حتّى لا تدخل بناقة ! لقد كانت الغزليّة التي توهمنا في وصف الناقة !

اسمحوا، لي سيدي الرئيس ، أن أعبّر لكم في الختام عن الشرف الذي نالني برئاستكم لهذه اللجنة ، واسمحوا لي أن أعبّر لسائر أعضائها عن عميق التقدير لاهتمامهم ببحثنا وإفادتنا بآرائهم .

شكرًا حضرات الأعضاء على حسن الانتباه وصبركم.

تونس في 6 ماي 1997

المدخل

> *«وكما قرّرنا أنّ الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أوّل الزّمان ، كذلك يمكن أن نقرّر في زمان كلّ نبيّ ودور صاحب ملّة وشريعة أنّ شبهات أمّته في آخر زمانه ناشئة من خصماء أوّل زمانه»*
>
> *الشهرستاني ، الملل والنّحل ، ص 5*

1

تحتلّ مقالات الإسلاميين قديمًا وحديثًا موضعًا دقيقًا بين سائر الفُنون التي يشملها الفكر الإسلامي لأنّها : قولٌ في الاعتقاد ومنزعٌ في التّشريع ورأيٌ في إمامة الناس وتدبير شؤونهم ؛ بل هي قبل هذا كلّه تفسيرٌ للنّص المنزل تفسيرًا على وجهٍ ، واستحضارٌ لسيرة النبي أحيانًا بكيفيّةٍ . ويزيد الأمرُ دقة حين يكون في المقالة تصوّرٌ للذّات الإلهيّة مباين لغيره وفهم للمعاد على صفة . ويبلغ الأمر مداهُ حين يشتقّ المسلم تمامَ لحظته الوجوديّة من المقالة التي أرسلتها فرقته أو طائفته . وبهذا الوضع تقومُ المقالة عند أصحابها على مفترق فنون الفكر الإسلامي لتتّصل بأطراف التّفسير وأصول الدّين ، والفقه وأصوله وشؤون السياسة والإمامة ، مبثوثة في جميع مسالكها .

ولئن وقف القُدامى على هذه الخطورة فأنشأوا في عقائد الفرق ومقالاتها المصنّفات الشاملة والمفردة(1) فإنّ المحدثين قد نحوا غير هذا المنزع (2).

لقد وقَفَ القُدامى بعين المحقّق على نشأة المقالة تُفرعُ من أصلٍ ، فتتناظر بها العقول ويشكلها اللسان على غير وجه ؛ وسرعان ما تستشري في الجوارح

---

(1) من المصنّفات الشاملة: الإسفرائيني ، كتاب التبصير في الدّين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين . تحقيق محمد زاهد الكوثري ، القاهرة 1955[1375 هـ] ، الاشعري ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين . تحقيق هلموت ريتر. ط.3 فيسبادن 1980 [1400هـ] ، البغدادي ، الملل والنحل تحقيق ألبير نادر. بيروت 1970[1390هـ] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق عبد الرحمان خليفة. القاهرة 1348هـ [1929م] ؛ الحميري ، الحور العين. تحقيق كمال مصطفى. طهران 1972م [1392 هـ] ؛ الرّازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . مراجعة سامي النشار. القاهرة. 1938م [1357 هـ] ؛ الشهرستاني ، كتاب الملل والنحل. تحقيق محمد فتح الله بدران ، ط 1. القاهرة [د.ت.] ؛ القمّي ، كتاب المقالات والفرق، تحقيق محمد جواد مشكور. طهران.1963م [1383 هـ] ؛ الملطي ، كتاب التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع . تحقيق محمد زاهد الكوثري . القاهرة1968 [1388 هـ] ؛ مسائل الإمامة ومقتطفات من كتاب الأوسط في المقالات . تحقيق فان اس (Van Ess) فيسبادن 1971 م [1391هـ]. ومن الكتب المفردة : النوبختي، فرق الشيعة. تحقيق آل بحر العلوم. النجف.1936م [1355 هـ] .

(2) للوقوف على منزع المحدثين راجع : بولس خوري ، الحداثة والتراث ، مراجع لدراسة الفكر العربي الحاضر، بيروت 1983 م [1403 هـ] .

فتضرب بها الأعناق . وتضحي المقالة بما تَسْتتبع من عديد الأقاويل وتجمع من كثير الرأي اعتقادًا يلبّي به المتعبّد الطائع ، هو غير الأصول الواسعة التي نزل بها الوحي . وتنقلب المقالة ـ طبيعيّا ـ أحكامًا في الدّار ، والقاعد ، والمهاجر ، والمصلّي على الميّت ، وحتى القائل فيمن لم يشهد من الغابرين(1) فبَطُل أن تقوم عقيدة في ذهن القدامى دون علم بالعقائد الأخرى المختلفة ؛ وكانت المنافحة دون الاعتقاد عملاً متواصلاً لمناظرة الاعتقادات الأخرى . وكان إقبال كلّ فرقة على إبانة مقالات غيرها عملاً تعبّديًا تحقّق به وجودها ، وتشرّع به لهيئتها(2)، مهما كانت الفرقة لا على ما رجّح م.وات (M.Watt)(3).

ولكنْ قَلّب النّظر في أثر المحدثين تَرَ فيه إهْمالاً لاعتقادات المسلمين ممّا فارق السنة أو باين التشيّع الإمامي إلاّ ما كان نزرًا قليلاً تفضّل به

---

(1) *يتضح التعبد بالمقالة في حادثتي مقتل عثمان (24ـ35 هـ/644ـ655م) بعد مقاطاته وعليّ (35ـ40 هـ/ 655 ـ 660م) نقمة عليه ؛ ويتجلّى هذا أيضا في سيرة المحكّمة الاولى وقولها بالهجرة واستعراض الناس والتفتيش في مقالتهم. ينسب إلى عبد الله بن وهب الرّاسبي رأس المحكّمة أنه قال : لمّا اجتمعت الخوارج في منزله : « ... فاخرجوا بنا إخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن، منكرين لهذه البدع المضلّة » راجع الطبري ، تاريخ الرسل والملوك . تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم . دار المعارف . القاهرة 1963 [1383 هـ] ، ج5 ص74 ؛ حول مقالات القعود والهجرة راجع الأشعري، مقالات الاسلاميين ، ص 86–87 . لاحقا مقالات الإسلاميين ؛ وكذلك رسالة نافع ابن الأزرق إلى نجدة في ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة، بيروت. [د.ت.] المجلد1 ص382 ؛ حول مسألة القائل فيمن لم يشهد راجع خاصّة سيرة سالم بن ذكوان ، في :*
Michael Cook, Early Muslim Dogma, Cambridge Univ. Press, London, 1981, p.160.

(2) *يبدو ذلك واضحا في مقالات فرق الخوارج : الازارقة والإباضيّة والصفرية والنّجدات، وكذلك في مقالات الشيعة الإمامية حتى أنّهم يعتبرون كافرا من لم يقرّ بالحجّة ، ويعترف بالامام ؛ وكذلك الامر في مقالات الحنبليّة حين يمنعون الصلاة خلف من قال بخلق القرآن ، ولا يصلون عليه إن مات ، ومعناه أنهم يمنعون دفنه في مقابر المسلمين (!). راجع حول مقالات فرق الخوارج التي ظهر اثرها في الاجتماع : مقالات الاسلاميين ص : 88–89 ؛ 110–111–112 ؛ 112-113 ؛ 114–115 ؛ 118 ؛ 121–122 ؛ 125-126 ؛ 128–129 ؛ راجع حول مقالة الشيعة ، الكليني ، أصول كافي ، طهران [د.ت.] ج.3 ص.32 « ... من مات ولم يعرف إمامه مات ميتة جاهلية » ؛ حول العقائد المنسوبة إلى ابن حنبل ، راجع ابن أبي يعلى ، طبقات الحنابلة ، تحقيق محمد حامد الفقي ، القاهرة 1371هـ/ 1952م ج.2 ص. 264-307 .*

(3) راجع M.Watt, The Significance of the sects in islamic Theology. in Actas Do IV Congresso De Esstudo Arabes E Islamicos-Coinbra-Lisboa 1968- Leiden 1971. pp. 169-173.

أهل تلك العقائد لأغراض قامت في ظرفها ، وسدّ حاجة(1)؛ وكأنّ الإسلام قد استقرّ على نظام من الاعتقاد الثابت بعد أربعة عشر قرنًا ، والثابتُ من خبر الرّوّاة أنّه لم تثبت به الحال أيّام الخلافة الأولى حتّى قيل في الكفر والإيمان ما فرق بين المسلم وأخيه، والعالم وصنوه(2).

والمشهود ـ اليوم ـ أنّ المجتمعات الإسلاميّة تتخلّلها اعتقاداتٌ مختلفة ومتباينة منها الإسلاميّة ومنها غير الإسلاميّة . ولا شكّ أنّ الصنف الثاني مهمّ في فهم الكثير من ملامح المجتمع ، وتشكّل المقالات الإسلاميّة باعتباره رافدًا ثقافيًّا مؤثرا . أمّا الاعتقادات الإسلاميّة فهي الّتي تعنينا بالدرجة الأولى ، ولا نتوانى في الإقرار بتبيانها : ففي لبنان اعتقاد دُرزي ، لا ينكر أحد أنّه عميق التاثير في المرجعيّة اللبنانيّة : دينيًا واجتماعيًا ، وسياسيًّا ، واقتصاديًا . وفي سوريا اعتقاد علويّ بلغ أثره المؤسسة العسكريّة(3)، وشكّل المرجعيّة السّوريّة في كلّ مظاهرها ، وله اليوم من النفوذ ما لا ينكره سوى أهل التّمويه . والاعتقادان معًا ملزمان بالتحاور تَدْبيرًا لشؤون الشام ، مثلما يحتاجان إلى التواصل مع المؤسستيْن السنيّة والشيعيّة الإماميّة سواء في لبنان أو سوريا ،

---

(1) *من تلك المصنفات المفردة : أمين غالب الطويل، تاريخ العلويّين، اللاذقية 1924 م [1343 هـ](وهي الطبعة الاولى ، والتي نفضّلها لأن الطبعات اللاحقة قد دخلها تحريف أشرنا إليه في بحث سابق راجع فلسفة التناسخ عن النصيريّة من خلال الهفت الشريف للمفضل الجعفي في مجلة ابلا (IBLA) تونس. العدد 164 (2-1989) ص 315 ، آخر الهامش 94.) أسعد أحمد علي ، معرفة الله والمكزون السنجاري، بيروت. 1972[1392 هـ] .*

(2) *يتجلّى هذا في إقبال الحنابلة على ابن جرير الطّبري ومحاصرة داره ورجمه فيها حتى كان أن دفن في داره رغم إعلانه لعقيدة لا تختلف عن عقيدة الثائرين. راجع ابن كثير البداية والنهاية. بيروت [د . ت] ج.11 ص.146.*

(3) راجع - Van Dusen, Political Integration and Regionalism in Syria . in Middle East Journal n°: 26 (1972) , p 127.

ماكلورين، سوريا من 1949 إلى 1954. في الدور السياسي للاقليّات في الشرق الاوسط .

ـ ميدل ايست جورنال ، آب 1980 ، (نسخة عربيّة مرقونة (شخصيّة) ص 43 .

ـ بطاطو، ملاحظات حول الجذور الاجتماعيّة للمجموعة العسكريّة الحاكمة في سورية وأسباب هيمنتها في الدور السياسي للاقليّات في الشرق الاوسط. ميدل ايست جورنال . آب 1980 (نسخة عربيّة مخطوطة شخصيّة) ، ص 15 ـ 17.

- Laurent Chabry et Annie Chabry, Politique et Minorités au Proche- Orient, Paris 1987, p 160 .

فضلا عن الاهتمام بالعقائد المسيحيّة أساسًا واليهوديّة من بعدها .

ويدرك المشتغل بالفكر الإسلامي الحديث ما أثاره الاعتقاد البابيّ والبهائيّ في إيران ثمّ في مصر ، وما زال يثير من الجدل الكثير ، ليعلن في تونس على لسان بعض أتباعه : « إنّ البهائيّة هي الإسلام التّقدّمي العصري »(1) فإذا حملك الفضول إلى الولايات المتحدة الأمريكيّة ، باغتتك لافتات على معابد البهائيّة ، تُعلن في غير حرجٍ : « البهائيّة ديانة جديدةٌ »(2)، وكأنّها تتحدّى في تلك الديار الأصوليّة الإسلاميّة بعد أن ترسّخت قدمها وكوّنت لها منابر فكريّة ومؤسسات بحثيّة اتّخذت من مقولة "أسلمة المعرفة" (Islamization of Knowledge) برنامجًا طويل المدى(3).

وفي الولايات المتّحدة أيضًا قاسم المسلمون السّود غيرهم الحقّ في النظر الديني الإسلامي ، والدّفاع عن مقالة أحوج إليها ظرفهم هناك ، واشتهرت البلاليّة في تلك الأراضي حاملة أملا إسلاميًا واسعا .

فهل يصحُّ ـ بعد هذا ـ وحظّ مالم نذكر من المقالات الاعتقاديّة أوفر أنْ نتحدّث عن اعتقادٍ إسلاميّ واحدٍ ، يسمُو عن كلّ افتراقٍ ؟ وهل يجوز إهمال اعتقادات الدروز والعلويين والبابيين والبهائين، وهم ـ كلّ فيما يخصّه ـ أهْل أثر عميق في مجتمعاتهم ؟

يبدو لنا أنّه لا يمكن الحديث عن اعتقادٍ إسلامي واحدٍ بقدر ما يجب

---

(1) *أخبرني بذلك أحد أتباع البهائية بسوسة (تونس) أثناء حديث شيّق عن عقائد هذه الفرقة وذلك سنة 1986 .*

(2) *رأيت هذه اللافتات في أكثر من مدينة ، وخاصة بنيويورك ، سنة 1987 ، وقد حادثت الكثير من البهائيين في برنستون (Princeton) فعبّروا لي ـ بما لا مجال للشكّ فيه ـ عن أنّ البهائيّة ديانة جديدة تبشّر بأرقى مراتب الحريّة في الكائن البشري ، وتطلقه من سائر القيود التي تمنع إبداعه وتكبّل قدرته ، لأنّ في الإنسان طاقة لا محدودة وقدرة على الإبداع عجيبة .*

(3) *راجع حول "أسلمة "المعرفة " الكتب التالية الصادرة عن المركز العالمي للفكر الإسلامي بهرندن / فرجينيا (I.I.I.T) . وتضطلع هذه المؤسسة بتنظيم الندوات بمختلف العواصم التي تسود فيها الأصوليّة الإسلاميّة ، مثل كوالالمبور بماليزيا . مثلما تنظم ات بحث ، ودراسة لأغراض الدّعوة وذلك صيفًا .*

- Al-Faruqi (ed), Islamization of Knowledge, General Principles and Workplan . I.I.I.T. , Virginia, 1992 ; Abù Sulayman, A , Islamiyah al Màrifah, I.I.I.T. , 1986 ; Fazlur-Rahman, "Islamization of Knowledge " : A Response. in A.J.I.S.S. vol 5 N°1, 1988, pp 3-11; Ilyas Ba-Yunus, Al-Farùqi and Beyond : "Future directions in Islamization of Knowledge" in A.J.I.S.S. Vol N° 1, 1988, pp 13-28 .

الحديث عن اعتقادات يشملها الإسلام إن شاء أصحابها(1). والإجابة أوضح في اعتقادات الدروز والعلويّين وسائر من ذكرنا .

2

إلاّ أنّنا قد نؤاخذ على الجمع ـ في ما ذكرنا ـ بين أصناف لا تناسب بينها وإن انتصرت جميعا لمقالة عدّتها اعتقادًا . فمن الدّارسين من يرى البعض من تلك الجماعات أصحاب ديانة(2)؛ ومنهم من يسمّي عددًا منها بالطوائف(3)؛ وفريق ثالث ينعتها بالأقليّات(4). وإنّما هي أسماء دوالّ على مفاهيم لكلّ مرجع .

فأمّا أن نعتبر من ذكرنا أصحاب ديانات غير الإسلام فذاك ما لا يصحّ في مثل هذا السياق المبكّر ، ونبقي مع ذلك على السّؤال ، نهتدي به في تقليب العقائد في بابه(5).

أمّا مفهوم الطائفة فيحوج إلى تنبيه دقيق لاتّصاله من ناحية بمفاهيم الجماعات التي نصّ عليها القرآن ، وعالجها المفسّرون بآلتهم الخاصة ، ولرسوخه من ناحية أخرى في الفكر الديني ـ العربي الحديث . وتعود الصّعوبة في معالجة هذا المفهوم في الخطاب القرآني إلى تحوّله بين الفترة المكيّة والمدنيّة ، إلى حدّ دفع برضوان السيّد إلى القول : «ولم يكن بوسعي أن أجد تحديدا دقيقا لمفهوم طائفة، الذي يرد مرّات ثلاثا في المرحلة المكيّة ، وإن يكن يمكن القول إنّه يعني في المرحلة المدنيّة الفئة القليلة من الناس ذات المنزع الواحد أو التي وجدت نفسها في الموقف الواحد استنادًا إلى الآية : « فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة

---

(1) عبارة *"يشملها الإسلام"* عن *مقالات الإسلاميّين للاشعري* ، ص 2 .

(2) راجع مثلا R. Dussaud, Histoire et Religion des Nosairis, Paris 1900; Lammens, Les Nosairis. Notes sur leur histoire et leur religion; in Etudes 20 Août 1899, pp. 461-493 ; Silveste de Sacy, Exposé de la Religion des Druzes, Paris 1838 ; Jurji, The Alids of North Syria in M.W. 29p.1939) p. 3
ج اسلمنت، منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد، مقدمة لدراسة الدين البهائي، ترجمة المحفل البهائي باديس ابابا . الحبشة بيروت1972. م [1392 هـ].

(30 راجع مثلا Fùad Khûri, Imams and Emirs : State, Religion and Sects in Islam, London 1990, pp 27

(4) راجع مثلا Laurent Chabry-Annie Chabry. Politique et minorités au Proche-Orient. Paris 1984:

(5) *سنهتمّ في هذا البحث بالنظر في ما إذا كانت الفرق الهامشيّة ديانة تبشيرية . راجع ص20 .*

ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون». (التوبة : 9 / 122) [1] ولا يناسب هذا التحديد ما جاء في الآية المدنيّة : «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » (النور : 24 / 2) ولا ما جاء في الآيـة : « ودّت طائفة من أهل الكتاب لو يضلّونكم». (آل عمران : 3/ 69). وغيرها[2] ونظنّ أنّ "الطائفة" تعني في الأصل الجزء من الجماعة ، وهي تشترك ـ طبعًا ـ مع الجسم الذي تنتسب إليه في الرأي والاعتقاد ...

ولسنا نرى بالفعل فرقًا ثابتا بين الفريق والفوج ، والفرقة والطائفة حتّى يدلّ عليه السيّاق ، والاستعمال المطرد . وينحو الاستعمال بهذه المفاهيم القرآنية نحو الترادف أحيانًا والتخالف أحيانًا أخرى . كأن تبدو الطائفة جزءا من الفرقة في الآية 122من سورة التوبة . وهذا الترادف الواسع دفع بعض المفسّرين للآية التي عوّل عليها رضوان السيّد إلى اعتبار « الطائفة الجماعة ولا تتقيّد بعدد »[3]. أمّا التخالف في الاستعمال القرآني لهذه الكلمة ، فيوقف على ضرورة الدّراية بالفترة المكيّة الأولى التي شهدت بوادر الوحي ، وعلى ضرورة التنبيه إلى تطوّر الدّلالة في الخطاب القرآني في الفترتيْن المكيّتيْن الثانية والثالثة ، استعدادًا لفهم سمات الدلالات الجديدة في الفترة المدنية اللاّحقة . وهذا أمرٌ شاق وعصيّ لأنّه يبحث في صفة المحاور ونوع الجماعات وعقائدها وأسباب ظهورها بالانقسام عن أصلها مثلما يحاول أن يُعثر عن الفرق الدلالي الرقيق بين الاستعمال الأصلي المتحوّل بفعل الخطاب ، والاستعمال القرآني الحادث .

وقد تراءى أملٌ ـ في الاستنجاد بالمنسوب إلى الرسول من الأحاديث التي جرت فيها عبارة طائفة إلى المقاصد المطلوبة ، ولكن أمر الأحاديث أعزّ ممّا قلنا في القرآن لضرورة العلم اليقيني بظرف الخطاب ، والمحاور على أيّة صفة هو ، وفي أيّ وضع من الطلب كان ... وهذه المجاهيل كلّها تعتّم الدلالة المفهوميّة لكلمة "الطائفة" ، ليقنع الباحث ـ ملزمًا ـ بظاهر القصد من الكلمة ، وهو قصد معلق

---

(1) رضوان السيّد، مفاهيم الجماعات في الاسلام ـ ط 1 ؛ بيروت 1984م [1404 هـ]، ص31.

(2) راجع محمّد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة طائفة .

(3) محمّد الطاهر ابن عاشور ، التحرير والتّنوير ، تونس ، 1984 م [1404 هـ] ، ج 11 ص61يصطلح عليه لاحقا بالتحرير والتنوير .

بسياقه . وهو على الأجمل : النفر من الجماعة ، والقلّة من كثرة أعمّ . بمعنى الجزء - مرّة أخرى - والقسم كذلك والفريق ، ولا فرق .

جاء في صحيح البخاري :

«حدّثنا أواليمان قال : أخبرنا شعيب ، عن الزّهري، قال : سألته هلصلّى النبي صلّى الله عليه وسلّم ، يعني صلاة الخوف ؟ قال : أخبرني سالم : أنّ عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال : غزوتُ مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قبل نجد ، فوازينا العدوّ ، فصاففنا لهم ؛ فقام رسول الله صلى الله عليه وسلّم يصلّي لنا ، فقامت طائفة معه تصلّي ، وأقبلت طائفة على العدوّ، وركع رسول الله صلى الله عليه وسلّم بمن معه وسجد سجدتين، ثمّ انصرفوا مكان الطائفة التي لم تصلّ، فجاؤوا فركع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بهم ركعة وسجد سجدتين ،ثمّ سلّم، فقام كلّ واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين»(1).

والحاصل من كلّ ما سبق أنّ الاستعمال القرآني والحديثي لا يخرج بكلمة "الطائفة" عن الجذر الدّلالي الأصلي ، وهو تمام ما أورده اللسان في المادة : «الطائفة : الجماعة من النّاس» تماما كالطائفة من الشيء الجزء منه . وظاهر أيضا أنّ في الطائفة قصد القلّة ، والانقسام عن الأصل ، والارتباط برباط مّا مهما كان رقيقا عليه يدور الاتّصال بعد التفرّع عن الجسم الأصلي الأكبر . وهذا تمام ما قصده رضوان السيّد في حدّه السابق للطائفة وإن أصابه من سياق آية بعينها .

وعلى الرغم من أنّ في الكلمة ما يؤهّلها للاستعمال في باب العقائد والافتراق ، فإنّ المؤرخين القُدامى ، وكذلك المصنّفين في مقالات الإسلاميين لم يعوّلوا عليها واعتاضوا عنها بغيرها مثل "الفرقة" خاصّة(2).

ونحسب - بعد هذا - أنّ من نعت جماعات الدروز والعلويين وغيرها بالطوائف

---

(1) البخاري ، الصحيح ، ضبط وتخريج مصطفى ديب البغا، [دمشق] 1976 ؟ [1396 هـ ؟] ج1 ص 319 باب صلاة الخوف ، الحديث عدد 900 . راجع فنسك ، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ؛ مادة طائفة

(2) *راجع الهامش عدد1.*

كان معبّرا عن مفهوم متلبّس بواقع فكري حديث . ويجدر التنبيه قبل بيان هذا الرأي ، إلى أنّ استعمال "الطائفة" أو "المسألة الطائفيّة " أو"الوضع الطائفي" قد اشتهر في وصف الواقع الحديث بسوريا ولبنان ومصر.

وكثيرا ما قصد بالواقع الطائفي ثلاثيّة متداخلة : العنصر الدينيّ ؛ والعنصر الإثني ، والعنصر الحزبي السياسي . ولا يخفى التباس عنصر بغيره ، كأنْ يركّب العنصر الحزبي السياسي على العنصر الاثني ، والعنصر الديني على العنصر الاثني ، والعنصر السياسي على العنصر الديني المشتمل بذاته على العنصر الاثني ...

ويبدو كتاب جورج قرم "تعدد الأديان وأنظمة الحكم"(1) من أفضل المؤلفات الكاشفة عن المرجع الحديث لمفهوم الطائفة ، والمبدأ أنّه استلهم إشكاليّة بحثه من فكرة نظمها جان لوي دي كرمون (J.L.de Quermone) في مقال بعنوان "التساكن في المجتمعات المتعدّدة الطوائف"(2)، وانكبّ على دراسة المشكلة الطائفيّة في القديم والمسيحيّة والإسلام ليخلص إلى البحث في الحالة اللّبنانيّة . والتزم خلال كلّ ذلك بمقولتين : "التعدّد" (Pluralité) و"التساكن" (Cohabitation) .

فالطائفة بهاتين المقولتين وحدةٌ دينيّة ، أو هي على حدّ عبارة إدمون رباط « عائلات روحيّة » ؛ وهي من ناحية أخرى تقاسم غيرها من المجموعات ذات الارتباط الديني حقّها في الوجود على أرض جامعة هي الوطن للجميع .

فالطائفة بهذا المفهوم الحديث جزءٌ من المجتمع اللّبناني المدني لا من الاعتقاد والديانة . وقد دفع هذا التّصوّر إلى الإلحاح على "التنوع" باعتباره قيدا للتعدّد الدينيّ وشرطًا للتساكن المديني ، مثلما جرّأ ـ في الاستنتاج ـ على المناداة بعلمانيّة تسمح بإذابة الطوائف في مجتمع مدني تعتبر فيه التربية "حقل التطبيق الأوّل"(3).

ونظنّ هذا المفهوم للطائفة ، لا يقوم في الأصل بدون مرجع قوميّ ، حلّ في سوريا ولبنان ، موطني الجماعات التي تعنينا ـ محلّ العقيدة السياسيّة

---

(1) *صدر عن النهار للنشر بيروت 1979 م [1396 هـ] . وهو في الأصل أطروحة دكتوراه دولة قدّمت بجامعة باريس سنة 1969 م [1380 هـ] . وقدّم الكتاب أدمون رباط .*

(2) *J.Louis de Quermone , le Problème de la cohabitation dans les sociétés multi-communautaires " in Revue Française de . N° 1 Mars 1961 .*

(3) راجع قرم ، الكتاب المذكور ، ص 335 .

والفكريّة الشائعة . إنّ المفهوميْن القديم والحديث "للطائفة" لا يُسعف في دراسة عقائد الإسلاميين حديثا ، لأنّه ـ في القديم ـ لا يظهر مَيْسمًا اعتقاديًا ، ولا يطرح إشكاليّة معرفيّة ووجوديّة كما طرحها مصطلح الافتراق مثلا ، ولأنّه ـ في الحديث ـ يطرح إشكاليّة العلمانيّة والقوميّة في البلاد العربيّة ، دون اهتمام مشخّص بالعقائد الطارئة في صلب الإسلام أو على مشارفه .

أمّا مصطلح "الأقليّات" الذي نعت به البعض تلك الجماعات الدينيّة فإنّه مفهوم مستخلص من الظواهر الاجتماعيّة التي هدت إليها العلوم الإنسانيّة عموما وعلم الاجتماع خصوصا . ولا يردّ علينا أن نرى فيه مفهومًا يحيل على بنية المجتمع ، وانتظام السّلط فيه ، مثلما يثير إشكاليّات ملموسة اشتغل بها أهل الاختصاص ميدانيًا ولا يزالون ، مثل قضايا الهويّة والانتماء، ومسألة التحوّل الاجتماعي الناجم عن التفاعل الدّاخلي بين مختلف الجماعات ، وقضايا الهجرة ، وغيرها كثير في باب الاعتقاد والعبادة ، والاقتصاد بإجمال والسّكن والتعمير ... وهذه قضايا تكاد تكون ـ من خلال مفهوم الأقليّات ـ خاصّة بالمجتمع المتعدّد الأجناس والاثنيات والطوائف الدينيّة ، بحيث يظهر تنازع صريح في كلّ المجالات على تقاسم السيادة تحقيقا للوجود .

ولا شكّ أنّ مفهوم "الأقليّة" يحيل من ناحية أخرى على وضع آني للجماعة المعنية داخل المجتمع . وهذا الوضع الآني محدّد بالنسبة . وأصل القياس عدد الأنفار . وليس من البديهي أن يكون ضعيفا هامشيًا ، من قلّ عددا بين الناس . فقد تكون السيادة والسلطة للنّفر القليل أحيانا . وقد تكون "الأقليّة" في المجتمع أخصب أثرًا من غيرها بما تملك من قدرات وتحوز من وسائل ، وتصيب من غنى . وإذا كان مهمّا البحث في إشكاليّة الأقليّة في المجتمعات الإسلاميّة بعموم والعربيّة الإسلاميّة بخصوص ، فإنّ هذا المفهوم يمتدّ إلى أطراف لا تعنينا فيما نروم تقليبه ، كوضع المذاهب الفقهيّة ، ووضع بعض الاثنيات من بربر وغيرهم . وأحوال الناطقين بالعربيّة ...

وهبْ أن نوقف المفهوم على الاعتقاد الدينيّ وحده فإنّنا لنعجز عن تحقيق الغاية من الدراسة لأنّنا لا نأمل في الظفر بتعداد مضبوط لأعيان الأديان ولا لأتباعها بالبلاد المشرقيّة ، إذْ كلّ اهتمام بالمسألة الطائفيّة خيانة للمنزع

القوميّ ، وتكريس لواقع التجزئة ، والكل حالم في تلك الديار بوحدة تتعالى عن حقيقة التعدّد ، وعوائق الاندماج ، وحدود الفعل الاجتماعي المدني .

ويجب التوجّه - كلّما أمكن - إلى التقارير الخاصّة التي تضعها بعض البعثات العلميّة والعسكريّة الأجنبيّة للوقوف بعين المحقّق على تعداد السكّان مصنفين حسب الجنس والعقيدة والديانة في مثل سوريا ولبنان خاصّة .

ثمّ إنّ مفهوم "الأقليّة" يكرّس مفهوم السّنة والجماعة في الفكر الإسلامي، وكذلك مفهوم "الأكثريّة" أو "الأغلبيّة" في الهيئة الاجتماعيّة . ونعتبر هذه المفاهيم حوّلا ترسبت عليها آراء واعتبارات كثيرة . فأضحت من أشدّ المفاهيم تضليلا ومراوغة أمام الباحث . وإذا كنّا اليوم بحاجة ماسّة إلى مراجعة مفهوم السّنّة متى نشأ وكيف ، وأيّ سلطة ستر ودعم ، وبأيّ سبب توسّل منذ التكوّن حتّى الظهور والشيوع ، فإنّنا أحوج إلى الحذر من مثل مفهوم "الأقليّة" خشية المغالطة المكينة فيه .

ثمّ علينا أن نهتم بمفهوم "الافتراق" ، وعليه التعويل في البيان ؛ وننبّه في البداية إلى أنّه إذا وجدنا في مصنفات القُدامى ما ينتصر لهذا المفهوم ، فإن بين المحدثين تردّدا في تقديم مصطلح "الفرقة" على غيره في نعت الجماعات التي تهمّنا في هذا البحث . وكأنّ هذا المفهوم قد ضمرت آفاقه أمام التعالي على الاعتقادات الدينيّة ، والدعوة إلى علمنة تشكلّ على غير مثال سابق المجتمع العربيّ رغم كلّ فوارقه . ونأمل في هذا المقام أن نحتجّ لرأي هو :

إنّ جماعة العلويين والبابيّة والبهائيّة كسائر مثلها فرق تنتسب إلى الإسلام بسبب تضطلع الفصول القادمة بشرحه شرحًا وافيا مفيدًا ، وهي فرق على التحديد حسب ما نضعه "للفرقة" من ضوابط نطمح إلى أن تكون علميّة .

لسنا نجد في بحث رضوان السيّد عن "مفاهيم الجماعات في القرآن" ما يُغْني في التعريف "بالفرقة"، وآفاق المفهوم . وهذا منتظر لأنّ حركة الدلالة سريعة في الخطاب القرآني كما أشار إلى ذلك الباحث نفسه(1)؛ ولأنّ الدلالة في الخطاب القرآني مضبوطة - تحديداً - بسيرة وحي في مجتمع متنوّع العقائد ، كان يشهد وقتها حالة تحوّل رقيق وعميق . وإنّما الأوضح - في الإبانة عن مفهوم "الافتراق" - نشأة الجماعات الإسلاميّة الأولى مثل الخوارج والشيعة ، ومواقف

---

(1) *رضوان السيّد ، مفاهيم الجماعات في الإسلام ، ص 23 - 24 ، يرجع البحث في مفهوم "الافتراق" في القرآن إلى تقليب الدلالة التي اكتسبها في المراحل التي شهدها الوحي .*

الناس منها . ويمكن الاستئناس في تقليب المفهوم بمقالات الجماعات اللاحقة ، وإن تردّد القدامى والمحدثون في تصنيفها ، مثل المعتزلة الأولى ، والقدريّة والمرجئة والجبريّة ، فالمعتزلة ، والحنبليّة والأشعريّة ... كلّها أنشأت مقالات "عاونتها دولة ، وطاوعتها صولة"(1).

والذي نخلص إليه بعد النّظر في نشأة هذه الجماعات أنّ القاعدة في ظهور ما يسمّى "بالفرقة " هو المباينة في الأصول لا في الفروع(2) فالجزء من أهل الاسلام لا يسمّى "فرقة" حتى يقول أتباعه في الاعتقاد ما لم يقل به غيرهم . والاعتقاد تمام "المعرفة والتوحيد"(30. ومن اعتبر هذا الرأي متهافتا بما حمل كتاب النوبختي (ت .ق 4 هـ/ 10 م) "فرق الشيعة" تعلق بظنّ ضعيف لأنّ الإمامة عند الشيعة مسألة اعتقاديّة أصوليّة(4).

وتقتضي هذه القاعدة الاعتقاديّة ـ ضرورة ـ رُكنا هامّا في بناء مفهوم "الفرقة " هو المرجع مهما كان شكله ، وأيّا كان رمزه . ويتردّد هذا المرجع بين ثلاث صيغ حسب الفرقة / الجماعة. أولاها القريبة : تأويل آيات القرآن على نحو فذّ متميّز ؛ ووسطاها الخاصّة بالشيعة أصلا : الإمام ، أو المرجع الرّوحي للفرقة / الجماعة وثالثتها الجريئة : نصوص مقدّسة يعتاض بها عن القرآن صراحة ، كما هو الحال عند من سمّى بالغالي(50.

والملاحظ في الصّيغة الأولى أنّ التأويل للقرآن يتحوّل في النهاية إلى نصّ آخر ملزم ، فيه رؤية ، وفيه فهمٌ قام على استقطاع المناسب من الآي وحمل الكلّ بين الدفتين على الجزء المطلوب أصل المقالة الاعتقاديّة الجديدة . والملاحظ أيضا في نظر القُدامى تعويلهم على نصوص الوحي غالبا دون المنسوبات

---

10) *الشهرستاني ، كتاب الملل والنحل ، ط 1 ، بيروت ، 1981 م [1401 هـ]، ص20 .*

20) *المصدر السابق ، ص 19.*

(3) *المصدر السابق ، ص 20، « فمن تكلّم في المعرفة والتوحيد كان أصوليا » ،*

(4) راجع مثلا . *الكليني ، أصول كافي تقديم وشرح سيد جواد مصطفى طهران [د.ت.] كتاب الحجة ج 236...؛ المجلسي ، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار بيروت، 1403هـ / 1983 الاجزاء : 23-27 ، ط3 .*

(5) حول مفهوم الغلوّ راجع Wadad al-Qàdi, The Development of the Term Ghulàt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysàniyya. in. Akten des VII. Kongresses Für Arabistik und Islam Wissenchaft- Göttingen. 1976 pp: 293-319.

إلى الرسول إلا ما ندر(1).ويبين الجدل بين أتباع الفرق طرافة التصرّف في فهم الآي ، ومواضعها من سياقها في المصحف .

وليس بخفيّ أيضا أنّ الصيغة الثانية ، تحيل على رؤية أخرى للنصّ القرآني ، وفهم يلزم باقتطاع مفهوم "الإمام" من مختلف الآي ، إلى حدّ القول بسقوط الدين وبطلان العالم بدون الإمام . وهو ما عنته المقالة الشهيرة في كتب الشيعة : «في أنّ الأرض لا تخلو من إمام»(20) وإن غاب(3) . ونقصد من هذه الملاحظة أنّ التأويل متلبّس بمرجع الإمام ، ولكنه تأويل على غير ما أبرزنا في الصيغة الأولى .

أمّا الصّيغة الثالثة ، فهي ظهور سور "أخرى" وآي غير التي تضمّنها القرآن ، فاعتبرناها جريئة لأنّها تجاوزت عقيدة أساسيّة هي الختم ونظرت من جديد في ظاهرة الوحي والنبوّة وأقرّت بالتجدّد ، فكأنّها قطعت انتسابها إلى عقيدة / عقائد الإسلام ، ولم تفعل في الواقع . والمظنون عندنا في هذا المقام المبكّر من البحث، أنها أوّلت النّص القرآني على نحو ثالث هو أبعد من السّابقيْن .

وتقتضي تلك القاعدة الاعتقاديّة أيضا تشريعاوفقها يضبطان الاجتماع والسيرة . وأشدّ الأحكام الفقهيّة ما اتّصل مباشرة بالأحكام الاعتقاديّة من كفر وإيمان ، لأنّهما مبدأ المصاهرات والموارثات وصفة الدّار . وهذا كلّه موضوع الركن الثاني في بناء مفهوم الفرقة .

إلاّ أنّ القاعدة الاعتقاديّة تقتضي لتحقيق ذلك التّشريع ، ونشر ذلك الفقه ركنا ثالثا هو : التّنظيم ، وهو - فضلا عن أهميته - مزدوج السلطة : سلطة اعتقاديّة - معرفيّة ، وأخرى عسكريّة للقتال عند الحاجة . وكثيرا ما جمعت السلطتان في اليد الواحدة . وهذا التنظيم تلجئ إليه الحاجة في الشّكل الذي يتّخذه. فقد يكون سريّا عند وهن الفرقة وبأس السّلطان ؛ وقد يكون علنيا عند

---

(1) *انظر مثلا ردّ نجدة على رسالة ابن الأزرق في مقالة القعود، واستشهاده بالفترة النبوية، راجع الهامش عدد3*

20) المجلسي ، بحار الانوار، ج 23 ص 29 «ولو خلت الأرض طرفة عين من حجّة لساخت بأهلها » .

(3) *حول مقالة الغيبة راجع الطوسي كتاب الغيبة ، تقديم آغا برزك الطهراني ط 2 . النجف، 1385 هـ [1965 م] . كذلك محمّد بن ابراهيم بن جعفر النعماني المعروف بابن ابي زينب ، ط 1 . بيروت 1403 هـ / 1983 م.*

ظهور أصحاب المقالة وشدّتهم . وقد يكون أيضا تنظيما سلميا أو قتاليًا ، حسب درجة الاتّصال بالمخالف ؛ وهو حسب الظرف أيضا ، متردّد بين الالتزام بالرّضى والخروج بالسّلاح . ولا يُتوهّم تنازلٌ عن المقالة عند من آثر السّلامة والعافية بالرّضى ، وإنّما هو وضعٌ إلى حين⁽¹⁾ ويشمل التنظيم كلّ مجالات الدعوة ، ولا شكّ ، لأنّ القائمين كانوا متعبّدين بمقالتهم .

والحاصل - بعد هذا - أن يقوم ركن رابعٌ ، هو مجتمع أهل المقالة الاعتقاديّة بأن ينفصلوا عن سائر الآخرين المخالفين انفصالا حسب الوضع الاجتماعي وصفة المقالة . وهو انفصال يتردّد بين أدنى الدرجات المقرّبة وأعلاها المفرّقة . ويتجلّى الصنف الأوّل في القبول بالمخالف صهرا ووريثا وإماما يصلّون وراءه ، وقاضيا يحتكمون إليه ، وعدلا يأخذون عنه . في حين يظهر الصنف الثاني في الانفصال البائن ، والإقبال على المخالف بالسلاح والاستعراض والامتحان والهتك. وإنّما هي درجات في الاجتماع والانتماء متفاوتة ، عليها يقوم الاتّصال والانفصال ، وبمقتضاها تتصوّر الفترة الإسلاميّة التأسيسيّة المبكّرة ، وتستحضر لحظة الوحي ، وتتمثّل صفة الدّين "الأوّل" "الصافي" مثلما ترسم ملامح الحلم بالسيادة ، وتخليص الدين من سائر ضلالات الكفر والشرك والانحراف⁽²⁾.

إنّ هذا البناء الذي قدّمنا لمفهوم الافتراق يختزل واقعا معقّدا لأنّه واقع

---

(1) يمكن التمثيل لذلك بحركات النجدات والإباضية، وكذلك الشيعة الإماميّة ، والأمر صالح في تاريخ النصيريّة والبهائيّة ، كما سيأتي في الصفحات26 ـ 36؛ 40 ـ 87.

(2) *لا يمكن استثناء فرقة، سيما وقد تمثل الكثير منها عند الشدّة بحديث ينسب إلى الرّسول:« حدثنا محمد بن عباد وابن أبي عمر جميعا عن مروان الفزاري : قال ابن عباد حدّثنا مروان عن يزيد يعني ابن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة قال : قال رسول الله، بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ غريبا فطوبى للغرباء» صحيح مسلم . وقال النووي تعليقا:« قال القاضي عياض رحمه الله في قوله غريبا : روى ابن ابي أويس عن مالك رحمه الله انّ معناه في المدينة وأنّ الإسلام بدأ غريبا وسيعود إليها ، قال القاضي وأصل الحديث العموم وأنّ الإسلام بدأ في آحاد من الناس وقلّة ثمّ انتشر وظهر، ثم سيلحقه النقص والإخلال حتى لا يبقى إلاّ في آحاد وقلة ايضا كما بدأ. صحيح مسلم بشرح النووي، ط4. بيروت [د.ت.] ج.ص: 175-177. ونعت الدّروز انفسهم بالموحّدين ، وبرّزت النصيريّة من جهتها في المنافحة دون عقيدة التّوحيد ، عقيدتها هي والكلّ يدّعي الانتساب إلى الديانة الصّحيحة .*

كائنات حيّة تنفعل بشتّى شروط الحياة ، وتفعل في محيطها على الوجوه الممكنة التي يعزّ ضبطها والاستيعاب في تشخيصها . ولنعلم أنّ الأزارقة مثلا قد أنشأت المقالات الاعتقاديّة محاورة غيرها من الخوارج ، وسائر أهل الاسلام ، فوجب العلم بسائر ما جادلت ، وأيّ منتهى بلغت . ولئن علمنا بالنزر القليل من تلك المقالات فإنّنا نكاد نجهل تمام الجهل الأحكام الفقهيّة التي نظّمت بها الأزارقة هيئتها واجتماعها . مثلما نجهل على الوجه المضبوط كيف نظمت حركتها ، ومارست بما نظمت السلطة الدينيّة ـ المعرفيّة وكذلك السلطة العسكريّة . وقل ذلك في النجدات والصُفريّة وغيرها الكثير(1).

ولئن وجدنا عذرا لتقدّم هذه الجماعات ، وانتمائها إلى فترة مبكّرة لا تزال النصوص المنسوبة إليها محلّ جدل بين الباحثين المعاصرين(2) فإنّنا لا ندّعي ثبات الرأي في المعتزلة ، ولا الحنبليّة الأولى أو الأشعريّة من بعدها . فقليلة هي النصوص الفقهيّة التي تشرع بها المعتزلة لهيئة اجتماع ارتأتها ، وضنينة هي المصادر في تنظيم المعتزلة لحركتها .

وإنّما الذي دعانا إلى الإقرار بتلك القاعدة الاعتقاديّة وأركانها الأربعة : المرجع ، والتشريع ، والتنظيم ، والاجتماع على نحو ، هو استقراء أخبار تلك الجماعات وعرض سيرتها على بعضها البعض ، وإتمام الناقص الممكن بما يدلّ عليه الحاضر المشهود . ولئن كانت مسألة المرجع جليّة في فكر جميع الجماعات التي ذكرناها فإنّ الغائب أحيانا كثيرة هو المسألة الفقهيّة . فإذا قالت الأزارقة بالاستعراض والمحنة والهجرة ، وتكفير المخالف ، واستحلال الأمانة ، فقد قصدت من خلال المقالة الاعتقاديّة إلى ضبط المعاملات على نحو فقهيّ يصوّب العمل الاجتماعي ، ويحقّق الخلاص الأخروي ، وعلى تلك المقالة الاعتقاديّة تقوم المصاهرات والموارثات والصلاة على الميت ، وشؤون القضاء ...

وكذلك الأمر عند المرجئة ، فإنّ مقالتها الاعتقاديّة التي تنسب إليها كما

---

(1) *نجهل تنظيم المعتزلة وكذلك الحنبلية رغم شدّة شوكتهما، وحمل النّاس على مقالتهما عنوة أحيانا ، فضلا عن قلّة علمنا بتنظيم الحركات السرّية مثل الإسماعيليّة خاصّة ، ويعسر اليقين في تنظيم الحركات الدّرزية والنصيرية وحتى البابيّة والبهائية لما قد يثيره هذا التنظيم من وجوه المقاومة العنيفة و التّتبّع بالاستئصال .*

(2) *نعني مثلا مايكل كوك (Michael Cook) من أهل التشكيك، ويوسف فان اس (Joseph Van Ess) من أهل التّوثيق.*

جاء في سيرة سالم بن ذكوان(1) أو ما رواه الخشيش بن أصرم(2) أو ادُّعيَ لأبي حنيفة في الفقه الأكبر(3) إنّما يستوجب من الأحكام الفقهيّة ما يصلح به الاجتماع والمعاد . وليس الأمر عند المعتزلة والأشعريّة أخفى .

ولتدفعك مقالة شديدة الإيجاز إلى استبطان كوامن الجماعة ، فتتمّ ما لم يقم سافرًا على الظنّ والافتراض بما لا يباين ممكنات الشروط ومجمل السنن ؛ كأن تعرض لمقالة نسبت إلى ابن حنبل (ت .241هـ/855م) : "إنّ الدّار إذا ظهر فيها القول بخلق القرآن كانت دار كفر"(4) فلا تتوانى عن إدراك ما تقتضيه هذه المقالة من سائر الأحكام الفقهيّة الخادمة لها .

وقد يوهم هذا الرأي بأنّ المقالة الاعتقاديّة متقدّمة على الحكم الفقهيّ . وقد يوهم حديثنا عن تلك المقالة بالحديث عن ثابت تامّ ، ويقيني راسخ . فأمّا التّقدّم فلا تنازع فيه على الأصل . ونرى مع ذلك أنّ المقالة الاعتقاديّة ما أن تنبو أصلاً حتى تكافح غيرها ، وتجري بين المؤمنين المسلمين جريان الدم من الجسد : تتغذى من هذه وتلك ، ويصلب عودها بالمقاومة وتسود وتقوى ، وتلد غيرها من المقالات حتى يضحي حولها من الأقوال المرجّحة لها ، ما يدعم أصالتها ، ويتحقّق للتوابع نسب صريح ، قواه شتّى المقالات الأخرى المناهضة والمنافرة ...

ومن ثمّ تشهد المقالة الأصلية من عموم حركتها ، وصفة حياتها ما يمنحها أوصافا غير التي شهدت في البداية ، ولها في كلّ طور وحالة عمل فقهي تصنعه، ولها من كلّ عمل فقهيّ أثره المرتدّ إليها ، تتشكّل به في مقاومة غيرها من المقالة على نحو أخصّ وهيئة أدقّ . وبهذا يمكن الإقرار بأنّ المبدأ في علاقة الاعتقاد بالفقه تقدّم الأوّل على الثاني . فإذا سارت المقالة الاعتقاديّة يعضدها الفقه ، أضحت العلاقة جدليّة : فعل وانفعال ، فعل الاعتقاد في الهيئة الاجتماعيّة، وانفعال بها بما يحقّق للشأن الاعتقادي الاستمرار والسيادة .

هذه الجدليّة الحيويّة توقف على صدق الثّبات في المقالة . والذي نراه أنّ مقالة الجماعة على أيّ وجه هي ، إنّما هي بنت الظرف والحال ، لا يمكن أن تكون

---

(1) *حقّقها مايكل كوك(M. Cook) راجع :* *Early Muslim Dogma pp.159-163*

(2) *في الملطي ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص : 43–47 ، 146-156.*

(3) *نشر الكتاب مع الوصية المنسوبة إلى أبي حنيفة، وكتاب الإبانة في أصول الدّيانة للأشعري بحيدر أباد الدكن، 1321هـ [1903 م] .*

(4) *راجع ابن أبي يعلى ، طبقات الحنابلة، ج2 ص.305 .*

إلا سليلة المشاغل التي أحوجت إليها ، لأنّها إجابة عنها إلى حدّ البحث عن غيرها. ولا عناء في أن نظفر بهذا في سيرة مقالات الإسلاميّين منذ نشأة مقالة التّحكيم حتّى جريانها على التّفصيل بمقتضى الحال ؛ وأشدّها إكفار صاحب الذنب ، حتّى نَفَرَ ممّن أصيبوا بهذا القول من أعلن الإرجاء يرافقه الجبر دعما للسلطان القائم ؛ فلمّا اشتدّ ظلم السائس كان في مقالة القدريّة ، والمنسوب إلى الحسن البصري (ت.107هـ/728م) ما يردّ الجبر وينسب السّيئات إلى الإنسان وينزّه عدل الله عن كلّ المظالم . فإذا ظهرت مسألة الكبيرة مع الإيمان انقلبت المقالة الاعتزاليّة عن القدريّة ، وطفقت تتكوّن في أصولٍ على التّدريج ، بما يماشي المشاغل الدينيّة. السياسيّة وقتها ؛ والقاضي عبد الجبار نفسه (ت. 415هـ/1025م) يشهد ـ في الرّوايتين عنه ـ أنّ الأصول الخمسة قد تكوّنت تكوّنا ، لا على الترتيب المصنّف المشهور ، لأنّ من تابع نشأة المعتزلة علم أنّ أولى المقالات كانت في المنزلة بين المنزلتين لا في التوحيد . ولا عناء في تبيين ما أثارته مقالات المعتزلة في أصحاب الحديث ونشأة العقيدة الحنبليّة مساوقة ثنايا المقالة المعتزليّة ، تقتفي كلّ واحدة أثر الأخرى بالنظر والتقليب ، حتّى كان من الأشعري ما أبان إرضاء للحنبليّة، وانسلاخا عن المعتزلة ، فلا الحنابلة قبلوه ، ولا المعتزلة أقرّوه ، فشقّ طريقا غير الاثنتين ، سيكون لها شأن في الفكر الإسلامي من بعده .

وفي هذا ما يهدي إلى اعتبار المقالات المتنافرة المنسوبة إلى الجماعات الكثيرة إجابات مختلفة عن المشاغل المطروحة وقتذاك تحلّها كلّ جماعة بمنطلقاتها وعقيدتها . ولا تفهم المقالة الواحدة إلاّ بأختها التي نشأت منها ، أو تفرّعت ، أو كافحت ، أو نقضت . ويعزّ استخلاص سيرة مقالة جماعة واحدة دون التعرّض حتما إلى سائر الجماعات الأخرى ، وما أنشأت من الآراء في تلك المسائل التي شغلت عموم أهل الإسلام في تلك القرون .

فهل يمكن بعد هذا الحديث عن مقالةِ جماعةٍ هي الأصل، وعن غيرها هي انحراف عن الأصل، أو افتراق ؟ هل يجرؤ المؤرّخ لمقالات الجماعات الإسلاميّة على الإقرار بأصالة منزع تعتبر مقالته هي "الدين ـ على ـ الأصل " وأن ما سواها هو انحراف مّا عَنْهُ ؟

يذهب جولدزيهر (Ignaz Goldziher) إلى أنّ الفرقة الإسلاميّة هي "تلك

المجموعات التي فارق أفرادها السّنة ، وهي الشكل الرّسمي للإسلام تاريخيّا ، في قضايا أساسيّة ذات أهميّة جليلة في الدين كلّه، فخالفوا بذلك الإجماع .»(1)

وقد أوقف رضوان السيّد أبحاثه في الجماعات الإسلاميّة على الإيمان بوجود تيّار أصلي ، ومقالة ألصق بجوهر العقيدة الإسلاميّة ، انحرف عنها أهل المقالات الأخرى وهم أهل الفرق(2).

يعزّ قبول هذا الرأي بعدما قدّمنا . فالحديث عن شكل رسميّ للإسلام يحتاج إلى تدقيق معمّق بالمقالات المضبوطة لندرك إذا كان المقصود مقالة المعتزلة الأولى أم مقالة أهل الجبر الأوائل، أم هي مقالة الحسن البصري، أم مقالة أهل الإرجاء الأوائل. والمعلوم أنّ الإسلام الرسميّ قد أفاد من كلّ هذا الخليط بما يدعم سلطة السائس وينفعه. وليس غريبا والحال تلك أن ينتسب أهل السّنة المتأخّرين، بعد أن يظهر هذا المفهوم إلى مقالة الحسن البصري، وأبي حنيفة وأصحاب الحديث المتقدّمين .

إنّنا نميل إلى ترجيح رأي آخر سنفصّله في موضعه من الفصول القادمة :

إنّه لا يمكن الحديث عن مقالة أصليّة استأثرت بها جماعة ، فكانت هي المجسّمة للعقيدة الإسلاميّة على الحقيقة ، كما نزلت . والأظهر - في نظرنا - أنّ العقائد الإسلاميّة قد شهدت منذ الفتنة الكبرى ، إن لم نقل قبلها ، نظرا جلاّها في مقالات تنازعتها طوائف من المسلمين وظهرت متزامنة تقريبا ، وناظر بعضهم بعضا في مسألة الإمامة أصلا ، وقد احتدّ وعي أهل الإسلام بجريان العقيدة في شؤون الاجتماع ، فاندفعوا إلى النّص القرآني يستقصون مقاصده ويفتّشون في أحكامه ، فكانت أقاويلهم عبارةً شؤونهم ، ولسانَ حالهم ، بقولهم تَعَبّدُوا وتكافأوا . وظن كلّ واحد منهم أنّه الحافظ للدّين ؛ ولا أشهر من مقاضاة المصريّين لعثمان ، ودفاعِ الخليفة عن نفسه ، وكلٌّ ناطقٌ بمقالة(3) .

في هذا الإطار نفهم مقالة الأشعري : «**اختلف الناس بعد نبيّهم صلى الله عليه وسلّم في أشياء كثيرة ضلّل فيها بعضهم بعضا ، وبرئ بعضهم من بعض فصاروا فرقا متباينين ، وأحزابا مشتّتين ، إلاّ أنّ**

---

(1) *Goldziher Introduction to Islamic Theology and Law. Trans.by Andras and Ruth Hamori, Princeton,1981, p.168.*

(2) *راجع رضوان السيد ، الأمة والجماعة والسلطة ، ط2، بيروت، 1406هـ/1986م؛ خاصة ص: 17-144.*

(3) *الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ج 4 ص 354... تاريخ الطبري لاحقا .*

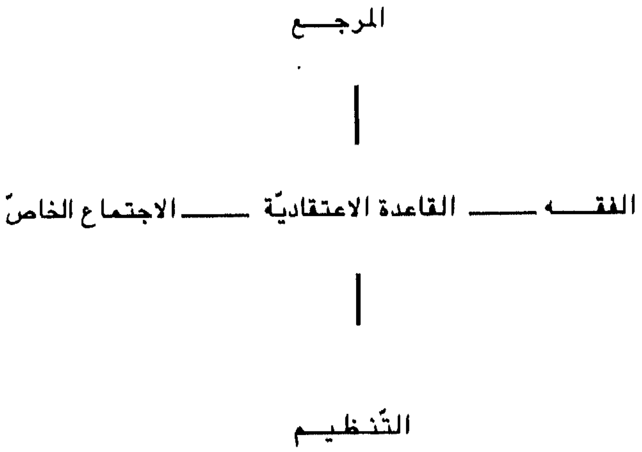
م يجمعهم ويشتمل عليهم .»(1).

ولا نُنكر مع هذا نشأة تيّارٍ سُنّةٍ بدأ يَسْتَقْطِبُ وَفيرَ الجموع ، وكبير المقالات ، ولكنّ ذلك تمّ على التدريج بعد حدث الأشعري . أمّا الجماعات المتقدّمة، فقد تقاسمت العقيدة الإسلاميّة ، كافأ بعضهم بعضا ، وساند بعضهم بعضا أحيانا كثيرة ، ثمّ تراجع ليساند غيرهم وهكذا .

فيتّضح بما لا شكّ عندنا أنّ رأي رضوان السيّد يقوم على فهم سنّي للافتراق ومقالات الفرق .

تُطلق عبارة "الفرقة" عند قُدامى المسلمين على الجماعات من أهل الإسلام الّتي خالفت في الأصول الاعتقاديّة ونَحَتْ بمقالتها في الإمامة أوّلا ثمّ في أبواب التّوحيد والمعرفة والنبوّة ثمّ في ما دونها من سائر الأبواب المتّصلة بالمعاد والخلق ، وأقامت لها مرجعا تشرّع به لمقالتها ، وفقْهًا تضبط به سيرتها ، وتنظيما تروّج به مقالتها ، واجتماعا تنجز به رأيها وتُنَفِّذُ منحاها على كلّ الوجوه التي يقتضيها العمران ويستوجبها المعاش .

وهو ما يمكن اختزاله في الرّسم التّالي :



وهذا التّعريف يتماشى مع تحديد الفرقة الدّينيّة أصلا بشرط أن نُراعي

---

(1) *الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص 2 .*

إشكاليّة الكنيسة عند المسيحيّة إن رُمنا المقارنة(1). ولا يباين مصطلح الفرقة مصطلح الدّين كما قرّر ذلك فؤاد خوري(2) إلاّ إذا تقيّدنا بمنزع مذهبي تهميشي نؤسّسه على تصوّر أصل وفرع منحرف عنه . فممّا لا شكّ فيه أنّ كلّ فرقة إسلاميّة تعتقد أنّها الحاملة للدّين ، والحافظة له . وهي - بهذا الوعي - مخلصة إلى عقائدها ، شديدة التعبّد بها ، ممّا حدا بالمبرّد في كامله على الثناء على الصفريّة لفرط عبادتهم ، وهم أهل كفر عند كثير من أتباع الفرق الأخرى(3).

وليست "الفرقة" في عبارة القُدامى إلاّ جماعة دينيّة ، لا هي بالجماعة العرقيّة (Racial Group) ولا هي بالجماعة الاثنيّة (Ethnic Group)(3')، وإن كان العنصر العرقي أو الاثني أو الإثنان معا حاضرين في مقالات بعض الفرق الإسلاميّة وانتظامها الاجتماعيّ. ومثل هذا العنصر الاجتماعي لا يخوّل البتّة الحديث عن أصل وتابع منحرف عنه في باب الافتراق .

والظنّ أنّ الذي دفع إلى هذا التّقدير في فهم الافتراق ، وتعيين "الفرقة" ظهور بعض الجماعات على أخرى ، وسيادة بعض المقالات الاعتقاديّة على غيرها ، فَحَسِبَ الظهورُ أسَّ أصلٍ ، وغيرُه الضّامرُ من المقالات أسَّ انحرافٍ ، وهو ما عبّر عنه جولدزيهر بـ "الإسلام الرسمي" ، والسيّد بـ"الجماعة" ، وخوري بـ"المركزيّة"

---

(1) *تعتبر ملاحظات ماكس فيبر هامّة للغاية في تحديد الفرقة وبيان فهمها لنشاطها وعقائدها .*
راجع *L'Ethique Protestante et L'Esprit du Capitalisme ; Paris, Plon 1964, pp. 126 ; 140 ; 141 ; 154 ;173 ; 174-5 ; 235-6 ; 247-8 ; 253 ; 256-7 ; 259 ; 261 ; 262 .*

(2) *F. Khuri, Imams and Emirs, London 1990, p .27.*

(3) المبرد ، الكامل ، ص 175 ؛189

هـ) *حول الجماعات العرقية والإثنية ، راجع الكتب التالية، وقد أفدنا منها إفادة جمّة في فهم ظاهرة الفرق ، وإن لم تتّصل بها مباشرة :*

M. Banton, Rational Choice : A Theory of Racial and Ethnic Relations. Working Papers on Ethnic – Relations N°8 BRISTOL, 1977; R. Barot, Religion and Ethnicity. Kanpen, the Netherlands, 1993 ; N. Glazer and D. Moynihan (ed), Ethnicity, Theory and Experience. Massachusetts, Harvard Univ. Press 1975; J.Rex and D. MASON (ed), Theories of Race and Race and Ethnic Relations, Cambridge. London , Cambridge Univ.Press, 1986; J.Rex, Race and Ethnicity, England, Open Univ.Press, 1986 ; R.A Schermerhorn, Comparative Ethnic Relations : A. Frame Work for Theory and Research New York, Randow House, 1970 ; R.Sheilds, Places on The Margin . Alternative geographies of Modernity . London Routledge. 1991.

(Centrality) أو "الدولة" (State) أحيانا [1]. ويُحيل هذا على إشكاليّة الهامشيّة (Marginalité) تماما .

3

لقد نشأت الفرقة الإسلاميّة في قلب المجتمع الإسلامي ، وطفقت تلوّح بمقالاتها ، وتنشرها حيثما وسع . ولم تتردّد في معارضة مقالات بعضها بعضا ، وإن أدّى ذلك إلى مخالفة السلطان والخروج عن داره . فماذا يعني أن تنعت هذه الفرق بالهامشيّة "؟

يستدعي هذا المفهومُ الحديثُ تقليبَ ثلاثةِ جوانب : السيّادة ، والنفوذ ، والعدد . ونعني بالسّيادة ظهورَ مقالة وانتشارَها إلى حدّ الإيهام بأنّها الغالبة ، فتبدو من ثمّ كلّ الدّين . ونعني بالنّفوذ القدرة على سياسة النّاس ، وحملهم على الإذعان والطّاعة . ونعني بالعدد وفرةَ الأتباع للمقالة إلى حدّ الإيهام بأنّهم جميع النّاس وتمام الأمّة . فيتحدّد من خلال هذه الجوانب الثلاثة تصوّر ثنائيّ للظّاهرة العمرانيّة : منها ما هو مركزي / أصلٌ ؛ ومنها ما هو هامشيّ /طرفيّ . وكثيرا ما يتبع هذا التّصوّر تقويمُ معياريٌ يغني وضوحه عن التفصيل[2].

ويُظنُّ أنّ "الهامشيّة" وضعيّةٌ تسم بعض الفرق الإسلاميّة ممّن فقدت السّيادة ، والنفوذ ، والعدد ؛ فبانت مقالتها عُدُولاً نابيًا عن الأصل ، إلى حدّ الخروج عن المركز / الدّين أو الملّة.

وهذا التّقدير صحيحٌ من وجه متهافتٌ من وجوه . فصِحّتُهُ الظّاهرة في أنّ مثل الخوارج أواخرَ القرن 1هـ/ 7م لم يكن لها من السّيادة ولا النفوذ ولا العدد شأن يذكر ؛ وليس الأمر عند أوائل الشّيعة أهون ، ولا حال القدريّة بأفضل ، ولا مقالة الاعتزال حين نشأتها الأولى بأنفع . فكأنّ مقالة أخرى سادت بين وفرة النّاس ، وركبها الأمويّون خاصّة ، واجتمع عليها الكثير من العلماء ولم ينكروها. قد يبدو هذا صحيحا نظريًا .

وبالفعل ، هل يعني هذا أنّ مقالة الإرجاء والجبر هي السائدة والنافذة والمنتشرة ؟ من ترى من المؤرّخين يجرؤ على الإقرار بهذا في عهد معاوية أو حتى بداية القرن 2هـ/ 8م ؟ بل هل يعني ذلك أنّ مقالة "المعتزلة الأولى" من المحدّثين وأهل النّقل ، ممّن آثروا السّلامة وفضّلوا العافية ، وتحاموا الفتنة والجدل هي التي كانت بالفعل سائدة ونافذة ومنتشرة ؟

---

(1) *F. Khûri, Imams and Emirs, p: 37*

(2) راجع : *ROB Shields, Places on The Margin, London and New york 1991, p 4-5*

ولا نظنّ أحدا من المؤرّخين ينكر أثر حركات الفرق الأخرى في مقالات المسلمين ، واجتماعهم في الحواضر وما وراءها . سرعان ما يكشف هذا عن مزج دقيق بين ما يجريه السائس ويحمل عليه بالشّوكة ، وما يرسله العالم من شتّى المقالات التي يرى مخلصا أنّها صميم الدّين .

ونظنّ أنّ تركيبَ المقالة الإسلاميّة على سلطة الدّولة لاستخراج مفهوم المركز والأصل ، هو السببُ الخفيّ في الحديث عن مرجع اعتقاديّ ، هو - عندنا - أصل افتراضي ، ومركز "وهمي". وإنّما ظنّ الناس ذلك لأنّه لا يتوهّم - في العقل - (عندهم) - قيام وليّ الأمر بغير الدّين كما نزل .

وهنا مكمن التهافت ، لأنّ مقالات الخوارج والشّيعة وكذلك المرجئة والقدريّة والمعتزلة والحنبليّة ... قد أسهمت كلّها في تكوّن العقيدة الإسلاميّة ، كلّ واحدة بأوضاعها المعقّدة . ويكفي أن نراجع بحوث فنسنك (Wensinck) وت. اسوتزو (T.Izutsu) ثمّ م. وات (M.Watt) للوقوف على هذه الحقيقة[1].

قد تتجلّى "الهامشيّة" بعد هذا ، في وضعيّة بعض الفرق المطاردة والمطرودة من الآفاق التي تثير فيها خطرا على السّلطان ، فتنتصب بمقالتها على مرمى الشّوكة وتحوّل دار السّلطان دارَ كفر وحرب ، ولا يمنع نأيها المؤقّت تأثيرها في المقالات الأخرى المقيمة حيث السّلطان ، وهذا مشهود للعيان .

ولكنّ وضعيّة الهامشيّة غير ثابتة البتّة . فطالبُ الحقّ استطاع أن يسير بالمقالة الإباضيّة إلى حدّ تأسيس سلطان ، وتهديد الدولة المركزيّة . وكذا فعل نجدة بمقالة ناشئة نافس بها خيمة الأمويّين في الحجّ ورفع له راية إنذارا بالسّيادة وإعلانا[2]. وكذا الأمر في مقالة المعتزلة ، فما أن تبنّتها الدولة العباسيّة على عهد المأمون (198&218 هـ/ 813 - 833 م) حتّى سادت رغم قلّة أتباعها، وامتحن النّاس بها ، وأضحت مقالة أصحاب الحديث وأهل النّقل ، على كثرة أتباعها مطاردة ؛ ثمّ انقلب الوضع ، وتصدّرت مقالة الحنبليّة ، وآراء أهل الحديث سائر المقالات الأخرى مع حدث المتوكّل (232 - 247 هـ/847 - 861 م) فتراجعت المقالة الاعتزاليّة إلى وضعيّة طرفيّة ، مطاردة في المجتمع الإسلامي .

---

(1) راجع *Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge, 1932; T.IZUTSU, The Concept of Belief in Islamic Theology, Tokyo, 1965; M. Watt, The formative Period of Islamic Thought, Edinburgh, 1973 ; Idem, The Conception of Iman in Islamic Theology, in Der Islam n° 43 (1967) pp. 1 - 10.*

(2) حول أبي حمزة وطالب الحقّ، راجع ، تاريخ الطبري ، ج 4 ، ص 302 .

لهذا نجد ملاحظة نادو (R. Nadeau) و باناشيو (C. Panaccio) صحيحة حين قالا:

«يبدو لنا أغنى أن نستعمل مفهوما بنيويًا للهامشيّة ، يُحَدَّدُ الهامشيُّ حَسَبَهُ ، بوضعٍ مّا في نظام من العلاقات ، أي ببعض العدول بالنسبة إلى القاعدة ».

ويُضيفان على صواب :

«الهامشيّة وضعٌ لا يُحدَّد إلا بالنسبة إلى الهيئة الاجتماعيّة التي تكوّنت في مُجملها .»[1].

يمكن أن نستنتج ممّا سبق الملاحظات التالية :

* إنّ العقائد الإسلاميّة حتّى حدث الأشعري تقريبا قد تكوّنت على التّدريج بفضل مقالات الفرق الأصول ، ونرى أنّ مقالة أهل الحديث والقُرّاء قد زامنتها مقالة الخوارج ، وأوائل المتشيّعة لعليّ ، فأحوجت مسألة الحكم بعد عليّ إلى الاستمرار في عرض قضايا المعاش على الاعتقاد واستصدار الأحكام النافذة إلى تقليب الآي ، ممّا حتّم إرسال المقالات . وفي هذه "الفترة التكوينيّة"[2] يصعب الحديث عن مقالة أصليّة هي تمام الدّين ، والمرجع القاعدة ، وعن غيرها هي توابع هامشيّة . فإذا ما حدث أن سادت مقالة على سائر ما دونها لمعاضدة السّلطان لها ، فإنّها حالة مؤقّتة .

* إنّ هذا الحكم لا يجري على كلّ الفرق ، وإنّما على الأصول التي بقيت مقالاتها في نطاق ما يسمح به النّصّ القرآني من غريب التأويل أحيانا ، والسّنَنُ الثّقافيّة التي فكّر بها أولئك المتناظرون ، والفكرُ الدينيُّ الذي استجمعوه في مجادلاتهم مع سائر أهل الأديان الأخرى .

* إذا رجّحنا أنّ القاعدة في المقالة الاعتقاديّة هي جماع المقالات التي أرسلتها أصول الفرق الإسلاميّة وتعبّدت بها ، علمنا السّبب في إجماعها على ردّ الغلوّ . فالشيعة الإماميّة تماما كالخوارج وأهل الحديث والحنبليّة والمعتزلة ، قد أنكروا كلّهم على الارتفاع وتجاوز الحدّ كأن يؤلّه عليّ، ويُقَالَ بالتّنَاسُخِ ، ويُنْكَرَ المَعَادُ والبعثُ ، وما إليها من المقالات .

فالفرقة الهامشيّة من هذا الوجه هي تلك الجماعة الدينيّة التي خالفت مجمل المقالات التي أنشأتها الجماعات الإسلاميّة الأصول في دعائم الدّين والاعتقاد ، ونزعت في عقيدتها إلى إنكار أركان في الدّين محكمة ومنصوصة . ونعني منها خاصّة : الألوهيّة، والإمامة والنبوّة والمعاد .

---

(1) *Guy Allard (ed), Aspects de la Marginalité Au Moyen Age , Montréal , Les Editions de L'Aurore, 1975 p.6etp.167*

(2) *العبارة لمنتقومري وات في :* *The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh, 1973*

وهذه الفرق منها ما اندثر كالبيانيّة والعجليّة ، والخطابيّة وغيرها ، ومنها ما بقي مثل النصيريّة والدّرزيّة ، فضلاً عمّا ظهر حديثا مثل البابيّة والبهائيّة .

ويكفي القول بإنكار الختم في النبوّة ، أو القول بغير القرآن كتاب دين ، لنرى العدول عن القاعدة ، والمنافرة للعقيدة المركز ولا يُبْطِلَ رأيَنا قولُ الإماميّة بمصحف فاطمة(1).

* إنّ مثل النصيريّة والدرزيّة وإن انتمتا إلى التشيّع قد كانتا بالفعل بلا سيادة ولا نفوذ ولا عدد وفير ، وكانتا بالفعل سريّة التنظيم ، شديدة التّكتم ، مغلقة الهيئة ، خفيّة التشريع والفقه . وهي - بلا شك عندنا فرق ، ولكنّها تتّسم بصفة الهامشيّة في مقالاتها في أصول المعرفة والتوحيد والنبوّة والمعاد كما سنبيّن .

* إنّ هامشيّة الفرقة تتحدّد - في الظّاهر - بالسّيادة والنّفوذ ، والعدد ، ولكن تتحدّد قبل هذا كلّه بوجه تأويل عقائدها للنّص القرآني والقطع مع السنّة الثقافيّة يقتضي حتما تصوّرا للكون ومنزلة الفرد فيه وصفة للمعاد والعدل ، على غير ما جرى بين النّاس على اختلاف مقالاتهم . عند هذا الحدّ يحتمي الجمع من الفذّ .

وتمكّن دراسة تلك العقائد "النابية" من معرفة الوجه الممنوع والجانب المرفوض في ذهنية المجتمع الإسلامي، وأغوار الفكر الاسلامي(2).

4

في هذا الإطار العامّ سننظر في ظاهرة الافتراق في الإسلام وبتلك القيود التي ضبطنا سنحلّل مسألة الهامشيّة. ولا يخفى بعد هذا- أنّ دراسة الفرق الهامشيّة تقتضي حتما دراسة بنية المجتمع الذي تنتسب إليه، ونظام فكره الذي تنسلخ عنه أو تتميّز(3)؛ ومن المنتظر أن توقف عقيدة الفرق الهامشيّة في المجتمع الإسلامي على نتائج تحوج إلى إعادة النظر في الكثير من المقالات

---

(1) *راجع الكليني ، اصول كافي ، ط. طهران [د.ت.] ج . ص.346. « ... ثم قال : وإنّ عندنا لمصحف فاطمة ، وما يدريهم ما مصحف فاطمة (ع) ! قال : قلت : وما مصحف فاطمة (ع) ؛ قال : مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرّات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد. قال : قلت : هذا والله ! العلم ! ».*

(2) *راجع تي هـ . الأر (Guy-HALLARD) ، المرجع المذكور ، ص 21 .*

(3) *راجع نفسه ، ص 20 ، وهو يحيل على لوقوف (Le GOFF) .*

الأساسيّة، ومن أهمّها التاريخ الرّسمي للعقائد الإسلاميّة، والرّؤى المختلفة التي وضعها أصحاب هذه الفرق في الإبانة عن نظام الكون عندهم ، وإشكاليّة النجاة والعدل ..وبهذا نلج إلى المجتمع الإسلامي من أطرافه جغرافيّا ، وكذلك من هوامشه ثقافيّا وفكريّا . وليس العزم أن ندافع عن مبدإ انتساب القلّة المطاردة إلى الكثرة الإسلاميّة ، أو أن نطرح من جديد حدود الكفر والإيمان وإن كان ذلك ممكنا .

وإنّما الغاية الكبرى التي نقصد إليها تتلخّص في الإجابة عن ثلاثة أسئلة :

أ ـ كيف تنشأ الفرقة الهامشيّة في المجتمع الإسلاميّ ؟
ب ـ كيف تتطوّر نحو السيادة ؟
ج ـ هل يمكن أن تكون صاحبة ديانة تبشّر بها ؟

إنّ في السّؤال الأوّل بحثا في إشكاليّة النّشأة والتكوّن، وهو بحث يستحضر ظاهرة الافتراق ، وقضية الهامشيّة معا ، ليقلّب أسبابها ، ومظاهرها ويحدّد منها الجزء الخاصّ ، والملمح العامّ ، ويستخلص من جميع ذلك قوانين نشأة الفرقة الهامشيّة في المجتمع الإسلامي . وما من شكّ في أنّ هذا البحث يقتضي نظرا معمّقا في هيئة ما عُدّ مركزا وأصلا ، وتقليبا لظاهرة السيّادة ومراجعها في المجتمع الإسلامي ، وهذا باب شارع إلى دقيق الشّعاب ووعر المسالك .

ويوقف السّؤال الثاني على مختلف الأسباب العمرانيّة التي اكتسبت بها الفرقة الهامشيّة سيادة مّا . ويشمل مثل هذا البحث النّظر في تطوّر عقائد الفرقة وسيرتها بتلك العقائد نحو فتح آفاق اجتماعيّة واسعة ، انتشرت فيها مقالتها ، وعلت يدها ، واستقام هناك مرجعها . وطبيعيّ أن نهتّم في هذا المقام الدّقيق بالجدليّة الدّقيقة بين مقالات الفرقة الهامشيّة ، ومقالات أهل "المركز" و"الأصل" أو ما اعتبر كذلك على الأقلّ . ونقصد بالجدليّة فعل هذه المقالات الهامشيّة في مقالات الجماعة غيرها ، وانفعالها بها في الوقت نفسه . ولا يعني هذا التّصوّر أنّنا نقرّ بدءًا بأنّ كلّ فرقة هامشيّة سائرة حتمًا نحو السيّادة . فليس هذا الإقرار صحيحا . وإنّما نقصد إلى الإبانة عن قوانين سيادة الفرقة الهامشيّة ، وبهذه القوانين نفسها نفسّر فشل غيرها في تحقيق ذلك .

ويهتمّ السّؤال الثالث بمسألة انقلاب المقالة الاعتقاديّة إلى ديانة ، هل يكون ذلك ، وعلى أيّ وجه ؟ ويقتضي هذا بحثا في حدود الوعي الدّيني عند أصحاب هذه الفرق ، ومواقفهم من ذواتهم وغيرها ، والرموز التي يشكّلون بها هويّتهم ، مثلما يقتضي النّظر في ظاهرة التّبشير ودوافعها ، والغايات الّتي تروم الفرقة تحقيقها ، عسى أن نقف على شبه قانون في تطوّر المقالة الاعتقاديّة من منزلة المقالة ضمن عقائد الإسلام العامّة إلى مشروع ديانة ، يدّعي

أصحابه تأسيسا جديدا إمّا لوحي آخر ، ونبوّة جديدة ، أو لدين التوحيد برمّته . ولكن قد نرى عند بعض الفرق التي نروم دراستها تكتّما شديدا⁽¹⁾، وتشبّثا بالتّستّر ، وحرصًا على الاعتقاد الظّاهر مع العموم الغالب بما يحقّق لها الانتماء دون الانتساب (الانتماء إلى الجسم الاجتماعي والانتساب إلى العقيدة)، فذلك ممّا يدفع إلى تقليب مفهوم الديانة الإسلاميّة الشعبيّة (La Religion Populaire) كما تنشرها اعتقادات الفرقة الظّاهرة .

وتقيّدنا في الإجابة عن الأسئلة السّالفة بمدوّنة واسعة تنسب إلى ثلاث فرق هي : النّصيريّة /العلويّون والبابيّة ، والبهائيّة . وفي كلّ اختيار انتقاء يحمل شيئا من الاعتباطيّة ، نسعى مع ذلك إلى التقليل من حدّتها بوجاهة الأسباب التي حثّتنا على الاهتمام بهذه الجماعات قبل غيرها .

ـ فالمدوّنة النصيريّة العلويّة والبابيّة والبهائيّة هامّة ، لأنّها شملت شتى فنون الفكر من تصنيف في الدّين والعقيدة، وتاليف في أدبيات السيّاسة ، وإبداع في فنون الأدب ، وإنشاء في المسائل الفلسفيّة النظريّة والاجتماعيّة . وهذا التّنوّع مفيد للغاية لإدراك شعاب المقالة الاعتقاديّة ووجوه تصرّفها .

ـ ويجمع اختيارنا بين فرقة قديمة ما زالت سائدة (النصيريّة/العلويّون) وأخريين حديثتين (البابيّة والبهائيّة) ، ورغبنا من خلال هذا التنويع في الظّفر ـ من دراسة إشكاليّة النشأة والتكوّن ـ بقانون عامّ ، نفسّر به ظاهرة الفرقة الهامشيّة في المجتمع الإسلامي بغضّ النظر عن الفترة والعصر.

ولا شكّ عندنا في الوقوف من هذا البحث على جانبيْن آخريْن مهمّيْن :

أ ـ الحدّ الفاصل بين هذه الفرق والمحضن الشيعي الذي انسلخت عنه فيستقيمُ بذلك رصد تطوّر المقالات ،وتشخيص ملامح العقيدة "الغالية" من غيرها "المعتدلة".

ب ـ تطوّر مقالة النصيريّة القديمة إلى عقيدة العلوييْن المحدثين ، وتشخيص الفروق الدقيقة بين أوائل الفرقة ومُحدثيها ، ممّا كان له مهمّ التوابع

---

(1) راجع فتح الله ولد انطون صائغ : كتاب عن مذهب طائفة النصيريّة وعن شعوب بلاد سوريا وعن حكم إبراهيم باشا المصري 1843 . مخطوطة باريس عدد 1685 : ورقة 56 أ ـ 56ب : « ثمّ عندي من جملة اصحابي منهم واحد شيخ عالم جدًا في ديانتكم : في ذات يوم كنت اتحدّث معه قلتُ : قد وقع بيدي كتاب من كتبكم ، وفهمتُ جميع ديانتكم ، وكان ذلك منّي مخاطرة حيث الذي يعرفونه صحيح فهم شيئًا جوهريًا من ديانتهم لا بدّ [أن] يقتلوه ولو كان حبيب قلبهم ، فضحك وقال : ما فهمتَ شيئًا جوهريًا يا صاحبي ، لأنّا نحن الاشياء الجوهريّة لا نعرضها بالكتب خوفًا لئلا تقع بيد احد غريبٍ ، بل نكنزهًا في قلوبنا ، ونسكّر عليها الف باب» .

في العقيدة والاجتماع . وفي هذا تتبّع لحياة المقالة وسيرها نحو السيادة بعد التّشريع لذاتها .

ـــ ولا ينكر من ناحية ثالثة سيادة العلويين في منطقة الشّام بتمامها ، فلا تحلّ الأمور ولا تعقد إلاّ بإسهامهم إن لم يكن بأمرهم ، وهذا بادٍ للعيان ، ويغني عن كلّ تفصيل . والمعلوم أيضا أنّ فرقة النصيريّة كانت خلال قرون عديدة على هامش المجتمع الإسلاميّ ، بلا سيادة ولا عدد ولا نفوذ(1) ، ممّا دعا إلى اجتماع شيوخ النصيريّة في بداية هذا القرن لاستبدال اسم فرقتهم " **بالعلويّين**" بحثا عن شيء من الشرعيّة وتحقيقا لبعض انتماء ، تردّد جمع المسلمين وقتها في قبولهما(2).

أمّا البابيّة والبهائيّة خاصّة فقد أثارتا من الجدل في إيران ومصر والعراق ، واستصدرتا من الأحكام ما يدفع إلى الاهتمام بهما ، وشأن البهائيّة في أوروبا والولايات المتحدة لافت وحاثّ على النّظر في عقائدها .

ولئن كُنّا نطمع في الإقناع بهذه الأسباب ، فإنّنا لا ننكر وجوب الاهتمام بسائر الفرق الأخرى المنتشرة في أصقاع العالم الإسلامي ، وبين شتى المجتمعات في الهند وإفريقيا ، مثل الأحمديّة والنقشبنديّة واليزيديّة والإسماعيليّة ، وهيهات أن ينهض فذّ بمثل هذه الدّراسة ، يذوق الأمرّين في استجلاب الكتاب الصّالح .

ولا يمكن أن يخفى عن أهل الخبرة والدّراية ما يجده الباحث النّاشىء من الصّعوبات الجمّة كأن يمنع صراحة من زيارة المجتمعات المعنية ، ويتّهم أحيانا بالخيانة لأنّه آثر البحث في مفهوم الافتراق والواجب القوميّ يلزم بالنّضال في سبيل "**أمّة عربيّة واحدة ذات رسالة خالدة**" .

وليست هذه العقبة أهون من عُسر المدوّنة نفسها ، فمن أين لك أن تظفر بالكتب المقدّسة وعليها التّكتّم الشّديد ؟ ومن أين لك أن تفهم السّطور المعدودة وأنت خلاء من التعاليم الأولى ؟ ومن أين لك أن تميّز بين المنصوص الظاهر والمقصود الباطن ؟! فكان علينا أن نعيش رحلة مضنية طوّفنا خلالها بين الآفاق البعيدة نهتدي بتنفّس المقالات حيثما نبت ، وطفقنا نجمع الجزء إلى الجزء ، والدّقيق إلى الرّقيق ، حتّى استقامت نطفة ، نفخ فيها بعض الأوفياء بما علموا ، وهدانا بعض النادرين بما عاينوا ، ففزنا بعدها بصورة اعتقاد نظنّها صالحة ، والعهدة على من حدّث وروى . وعلمنا بعدها أنّ للتكوين من عدم لذّة هي متعة

---

(1) *باستثناء فترة الحمدانيين ، وعهد المكزون السنجاري ، فيما تدّعي الفرقة .*

(2) *راجع العلويون شيعة أهل البيت . بيان عن عقيدة العلويّين أصدره الأفاضل من رجال الدّين من المسلمين العلويين في الجمهوريتيْن السورية واللبنانية . دار الصادق، بيروت، 1392هـ/[1972م] .*

البحث عن أغوار النفس البشريّة وما أشدّ إشكالها !

وإذِ اقتربنا من النّصوص ، علمنا تمنّعها ، وشدّة بأسها كأصحابها ، لا تستقرّ على حال كالزئبق ، تشرق إليك من عين ، فإذا قصدت إليها خالفتك بالمراوغة ، فلا المؤلّف لصاحبه ، ولا المقالة لأهلها ، وحذار أن تصدّق اسما كعبد اللّه ، فالجميع من الخلق عباده تعالى ! فأحوجك ذلك - ولا خيار لك - إلى أن تكون ظاهريّا ، تقول بما قال الكتاب ، وتراوغه في النّسبة كما راوغك . وتمثّل بأدونيس تر عالما بين الاسم والمسمّى(1)، وخذه بشعره تر فيه عتمة ومغالبة للدّلالة ؛ وصفّق له من حيث أطربك تر أنّك طربت لغير ما أراد ، فعتّم عليك نفسك ومازحك إلى حين الوقوف على غرارتك ، تأخذه بالسنن المعهودة ، ويأخذك بفرقته المناضلة عبر الدهور ، يسترجع عهد الخصيبي (ت .346هـ/975 م) والمكزون السنجاري ، ولا فرق !

إنّ هذه الصّعوبات العميقة والأساسيّة قد أجبرتنا على إنفاق الوقت المديد نستقرب المقالة النّصيريّة والبابيّة والبهائيّة استقرابا ، حتّى أشرفنا منها على المكمن فيما نظنّ . وأدركنا بعدها عقبة أخرى في تخيّر منهج ينهض بغايات البحث العلمي ، وينصف أهل الاعتقادات الثاوية وراء مكامن الخفاء .

5

وقد يسّر عملنا أن وجدنا عند السابقين فضلا لا يُنازعون فيه ، ولا يُغمطون ، لأنّهم أظهروا من الدراية ما حللنا به المغلق ، وعبّدوا لنا طريقًا ما كنّا

---

(1) *جاء في حوار بين فرج شوشان و ادونيس بالتلفزة التونسية يوم الجمعة 1992/3/12 على الساعة الحادية عشرة والربع مساء : «فرج شوشان : في شعرك ونتاجك سوء تفاهم أنت ساهمت فيه ، فاسمك متعدّد ، فنحن لا نعرف هل أنت ادونيس ام علي احمد سعيد. وأنت سوري ولبناني، وعربي قبل كل شيء . وانت مقيم في لبنان ودمشق، وباريس... فلم هذا التعدّد؟*

ادونيس : اسمي متعدّد في الظاهر ولكنّي واحد في الأصل . توجد نواة أساسية هي أنا، ولي تجليات عديدة ؛ والاسماء عندي تجليات. أما الأماكن، فلأنّ الشاعر الحرّ الذي يريد أن يعيش كذلك في العالم العربيّ، فإنّه يعيش في الاماكن أي في الاماكن الكثيرة. ومهما تعدّدت الاماكن التي اقيم فيها ، فإنّي احسّ اكثر من اي وقت مضى بانتمائي إلى المكان الذي ولدت فيه (سوريا). إنّ تعدّد الانتماء الإجرائي (الباسبور) هو قضية طارئة ، إذ لا فرق بين سوريا ولبنان ، أما الانتماء الثقافي فهو واحد ، هو انتماء عربي» .

لنهتدي بدونه . ولولا أن فزعنا إلى أقوالهم ، وتعلّقنا بمشاهداتهم ، وطوّفنا بعيونهم ، ما كنّا لنصيب من الرمز قصده ، ولا من المظانّ محاملها ، والعبارة طوّافة جوّالة، لعوبٌ فتّانة .

لقد كانت ملاحظات نيبور (Niebuhr) في رحلته إلى بلاد العرب(1) وفولناي (Volney) في رحلته إلى سوريا ومصر سنوات 1783و1784 و1785 م(2) وكذلك مذكّرات روسو (Rousseau) عن الاسماعيلية ـ والنصيريّة في سوريا(3) مفاتيح إلى مغاليق النصوص ، وعقائد الفرقة واجتماعها . وقد زادت آراء فيليكس دوبون (Felix Dupont)(4) ، وهنري قيس(Henri Guys) (5) وكاتافقو (Catafgo)(6) ممّن اشتغلوا بالشؤون الدبلوماسية بفرنسا .. قد زادت آراؤهم في شرح عقائد النصيريّة وبيان صفة اجتماعهم .

ويرجع فضلهم إلى أنّ منهم من اقتنى مخطوطات قديمة ، وعرّف بها ، ونقل شرح النصيريّة لها وأحوال تعبدهم بها . ومثل هؤلاء لا غنى عنهم في فهم عقائد الفرقة ، والتأريخ لها .

إلاّ أنّ عالمَيْن تميّزا من بين هذه الثلّة هما رينيه ديسو (R.Dussaud) وسيلفستر دي ساسي (Silvestre de Sacy) ، وإن لم يفرد الثاني كتابًا للنصيريّة على قدر اهتمامه بالدروز ، وشرح عقيدة النصيريّة من خلال مطاعن الدرزيّة عليها(7) .

فدوسو (R.Dussaud) قد صنّف كتابًا وسمه بـ"تاريخ النصيريين وديانتهم" (Histoire et Religion des Nusairis) ، ونشره بباريس سنة 1900م، وفيه عرض لأهمّ النّصوص النصيريّة (ص ص XIII ـ XXIII) ، المعروفة وقتذاك ، وخصّص القسم الأوّل لتاريخ الفرقة فاستنتج أنّ للنصيريّة جذورًا تعود إلى العهد الروماني بلْ إلى العهد الفينيقي (ص16 ـ17) . وشرح في القسم الثاني ديانة النصيريين بالإلماع إلى العقائد المشتركة قبل الافتراق ، ثمّ إلى العقائد

---

(1) راجع *Niebuhr, Voyage en Arabie. Amsterdam Utrecht, 1780, Tome II, pp.357-361.*

(2) راجع *Volney, Voyage en Syrie et en Egypte pendant les années 1783,1784 et 1785 . in. Panthéon littéraire, pp. 208-210.*

(3) راجع *Rousseau, Mémoire sur les Ismaëlis et les Nosaïris de Syrie . in Annales des voyages. Tome XIV, p 271-2 .*

(4) *Felix Dupont, Mémoire sur les moeurs et les cérémonies religieuses des Nesserié, connus en Europe sous le nom d'Ansari. in J.A. 1ère série, Tome V (1824) pp 129-139.*

(5) *H.Guys, Observations sur un Mémoire relatif aux moeurs et aux Cérémonies religieuses des Nesserié, par M.F. Dupont. in J.A. 1ère série, Tome XI (1826) p 306-7.*

(6) راجع *Catafgo, Notice sur les Ansériens,in J.A.4ème série. Tome XI (1848) pp.149- 169.*

(7) راجع *Silvestre De Sacy, Exposé de la Religion des Druzes, Paris 1838, Tome I, p CCCCCLXXI et 78 ; Tome II pp 559 -586.*

التي آمنت بها كلّ فرقة منها ، وخاصّة الشمالية والكلازية والحيدرية والغيبيّة (ص ص 41 ـ 103) ، فـإذا فرغ من شرح عقيدة التوحيد عندها جميعًا حدّث في "التعليق"(1) (Initiation) (ص ص 104 ـ 119) ، معتمداً على الباكورة السليمانيّة. ثمّ خصّ "التناسخ" بمقال بيّن فيه أثر العقائد الكلدانيّة ـ الفارسيّة القديمة في ديانة النصيريّة (ص ص 120 ـ 127) ؛ وأفرد لعبادة الخضر فصلا مستقلا وسمه بعبادة العامّة (Le Culte du Non -initié) (ص ص 128 ـ 135) وشرح بعده أعياد الفرقة (ص ص 136 ـ 152) ؛ وختم هذا القسم في ديانة النصيريّة ببيان المطاعن من الفرق الأخرى عليها ، وحال الدعوة النصيريّة (ص ص 153 ـ 160) وذيّل الكتاب بملحق نشر فيه كتاب المجموع النصيري، وترجم سوره الست عشرة إلى الفرنسيّة . (ص ص 161 ـ 198) .

وبدا لنا هذا البحث مهمًا للغاية حين عرض إلى مشغليْن :

أوّلهما : التأريخ للفرقة النصيريّة ودفاع المصنّف عن نظريّة قدم عقائدها، وابتدائها قبل محمّد بن نصير . وهذا وحده مثيرٌ للجدل المفيد .

ثانيهما : اهتمام الباحث بأثر العقائد القديمة الكلدانيّة والفارسية .. في الديانة النصيريّة ، وهذا أيضا مفيد للغاية في وضع تصوّر لنشأة العقيدة الهامشيّة من صلب الثقافة الدينيّة السائدة ، وهو من أبرز المشاغل التي سنهتمّ بها .

أمّا سائر الباحثين ممّن عرضوا للنصيريّة مثل الأب لامنس (Père .H.Lammens)(2) وحتّى لويس ما سينيون ، فعلى قدر جلالهم وسيادة علمهم وحسن اطّلاعهم فإنّهم قد نحوا منحى تبشيريًا أحيانا كثيرة ، وإن كنّا نستثني ماسنيون بعض الاستثناء بفضل البيبليوغرافيا النصيريّة التي أحكم وضعها(3) .

ويعتبر هـ . هالم (Heinz Halm) من أبرز الباحثين المعاصرين في العقائد النصيريّة .ويتمثّل فضله في شرح المنسوبات النصيريّة القديمة وتحديد موضعها من النّصوص الغالية والتأريخ لعقائد الفرقة بما ينبّه إلى تطوّرها . ويبقى اعتماده مع ذلك على دوسو ودي ساسي وايفانوف جليّا .

هذه طائفة من الباحثين الأجانب عن العرب والمسلمين ؛ أمّا غيرهم من

---

(1) راجع *شرح الإمام وما يجب عليه ، باب في معرفة التعليق* . مخطوطة باريس عدد 1450 ، ورقة 158/ ـ 167/ . راجع أيضا: *Halm , Die Gnosis , pp. 303 - 309*

(2) راجع *Lammens , Les Nosairis. Notes sur leur Histoire et leur Religion . in Etudes (20 Août 1899) pp.461-4*

(3) راجع *Massignon, Esquisse d'une Bibliographie Nusayrie . in Opera Minora,*

أبناء الملّة الإسلاميّة واللسان العربي ، فقد غلب على تصنيفهم هاجس النقمة على حافظ الأسد ، فزال الحاجز غالبا بين المنزع البحثي والذّات المعانية أو المناصرة .. فكان في خضمّ الكتابات شيء من الدعوة إلى معاضدة هذه الفرقة المظلومة أو شيء من الدعوة إلى مقاومة هذه الفرقة الآخذة بثارها من أهل السّنة ، والإسلام .

ويشذّ عن هذا التيار العامّ بعض الشذوذ **تقي شرف الدين** في كتابه النّصيريّة دراسة تحليليّة[1] . والسبب في هذا الشذوذ أنّه اجتهد في التأريخ للفرقة تاريخا يكاد يكون موضوعيّا أحيانا إذْ نظر في النصوص الأصول التي بأيدي الفرقة .. فكانت نتائجه على الأعمّ مقبولة إلى حين إعلانه عن منافرته للأسد ، واتّهام الفرقة بالتخريب ؛ يقول :

« إنّ هذا التواتر والتواصل في التعاون مع أعداء الأمّة يكشف عن الدور التخريبي الذي تقوم به الطائفة حاليا في الشؤون العربيّة ، ويؤكّد على وجه القطع واليقين المسار التحريفي لها في الحياة العربيّة المعاصرة »[2].

أمّا علمه بالعقائد النصيريّة فعلم مجمل ، يحتاج إلى الكثير من التّدقيق والتعليل وهو ما سنبيّنه في بابه .

والظاهر من هذه الدّراسات عن النصيريّة والعلويين أنّها نهجت ثلاثة مسالك مختلفة :

أوّلها : التأريخ للفرقة تاريخا لفرقة مفردة ، هو على الغالب مجمل وموجز ، فبدا لذلك مهملا لمختلف الأخبار عن الفرقة ، مسقطا للكثير من الأحداث ؛ غير مهتمّ بإشكاليّة تكوّن العقائد النصيريّة القديمة ، وتطوّرها نحو عقائد العلويين .

ثانيها : التعريف بعقائد النصيريّة والعلويين تعريفا للعقائد الخارجة عن الإسلام والداعية إلى تخريبه من الدّاخل ، فبدا المقصد جداليا ، وهو ما يخرج عن حدّ البحث العلمي .

ثالثها : مسلك المعرّف بالفرقة دفاعا عنها لغرض تبشيري ، مثل هـ . لامنس حينما رأى في النصيريّة فرقة مسيحيّة ، وقوبنو (Gobineau) حين عدّ النصيريين بقايا يهود تاهوا عن أصل ديانتهم.

ومثل هذه المناهج كلّها لا تناسب الإشكاليّة التي التزمنا بها لأنّ غايتنا هي أن نتوسّل بمثال النصيريّة والعلويين في البحث عن نشأة الفرقة الهامشيّة

---

(1) صدر الكتاب ببيروت سنة 1403 هـ/ 1983 م .

(2) راجع نفسه ص 219 .

داخل المجتمع الإسلامي ورصد تطوّرات مقالاتها نحو السيادة والاستمرار . ولمّا رأينا في التاريخ للفرقة نقصًا وفي تتبّع نصوصها بعض الغفلة ملنا إلى إفراد باب تامّ يتضمّن في فصله الأوّل تعريفًا بالنصيريّة والعلويين هو في الحقيقة تاريخ لأطوارها وعرض لتطوّر مقالاتها ونقد للأخبار المتعلّقة بها ممّا علمنا من المظانّ المخطوطة والمطبوعة ؛ ويتضمّن هذا الباب في فصله الثاني عرضا نقديًا لمضامين المنسوبات إلى النصيريّة والعلويين على حدّ سواء عرضًا يوقف على تطوّر عقائد الفرقة وتبدّل ملامحها مساوقة لشروط الاجتماع .

أمّا الدراسات عن **البابيّة والبهائيّة** فأمرها الظاهر مختلف ؛ وأيًا كانت حالها فمن الغريب الشاذّ أن يلبّس الباحث بين الفرقتيْن (1) إلاّ أن يكون بهائيًا مؤمنا .

تنسب البابيّة إلى مؤسّسها **سيد علي محمّد الشيرازي** الملقب بالباب . ويجمع المؤرّخون على أنّ البابيّة عرفت إجمالاً ثلاثة أطوار : طور التأسيس ؛ وطور إعلان الدعوة ؛ وطور الظهور وإعلان نسخ الشريعة الإسلاميّة. وهي أطوار تفسّر تطوّر عقائد البابيّة من مرحلة النشأة إلى مرحلة البحث عن السيادة والاستقلال عن الإسلام في سنيتيْه الشيعيّة والسّنية .

1 ـ الطور الأوّل : 1260 ـ 1262 هـ / 1844 ـ 1845 م

تذهب المصادر البهائيّة مثل مطالع الأنوار لنبيل زرندي إلى أنّ الشيخ أحمد الأحسائي (1753 ـ 1826م) قد بشّر بالسيّد علي محمد الشيرازي (2) ، تمامًا كما بشّر الأنبياء بعضهم ببعض . ولئن ظهر في هذه المقالة نزعة إيمانيّة تعبديّة غرضها التّشريع لدعوى الباب الشيرازي ، فإنّ المشهود أنّ دعوته قد ظهرت في المحضن الأحمدي الشيعي .

ويظهر أنّ الشيخ أحمد الأحسائي قد وضع أصولاً خالف بها السّنية الشيعيّة ، فطعن عليه ملاّ محمد تقي برغاني ، أحد علماء قزوين بل أبرزهم ، ونعته بالكافر ؛ واستطاع برغاني أن يحمل العلماء الشيعة على قبول آرائه في الشيخيّة ، فناهضوها وأتباعها .

وأوّل ما نعت به الشيخ أحمد الأحسائي أنّه عارف (Gnostic) ، والواقع أنّ آراءه كانت مختلفة عن الآراء العرفانية التي ظهرت في الفترة الصّفويّة (3) ،

---

(1) *راجع فريد قطاط ، البهائيّة منذ النشأة (1260 هـ/1844 م) حتّى التاريخ المعاصر . أطروحة دكتورا المرحلة الثالثة . جامعة الزيتونة . تونس1415 هـ/ 1995 م .*

(2) *راجع نبيل زرندي ، مطالع الأنوار ، ص 5.*

(3) راجع *P.Smith. The Bàbi and Bahà'i Religions, From Messianic Shi'ism to a World Religion. Càmbridge, Cambridge Univ.Press, 1987,p.10.*

وأوّل ما دعا إليه هو الرجوع إلى مصادر الدّين : القرآن والحديث والمرويّات عن الأئمة ، وعدم الالتفات إلى آراء الناس فيها (ويعني العلماء) . فكانت دعوته صريحة المناهضة لسلطة العلماء القائلين باسم الإمام الغائب ، والعاملين بسلطته .

وإذا كان جلّ الخلاف حول تفسير الآيات القرآنية ، فإنّ الآيات المشكلة تفسّر بعلم الباطن الذي يشتقه الشيخ أحمد الأحسائي من وحي **الإمام إليه** ، فاتّهم لهذا ـ بتأليه الأئمة من ناحية ، وادّعائه مرجعيّة لا يشاركه فيها أحد ، من ناحية ثانية .

وبهذا أحدث الشيخ أحمد أصلاً جديدًا هو "الركن الرابع" ، إذ تعتقد الشيعة أنّ الأصول ثلاثة هي : التّوحيد والنبوّة والإمامة ؛ ورأى الشيخ أحمد أنْ لا بدّ من وسطاء بين الإمام المستتر والناس لطفًا بالخلق وإجراء للعدل الإلهي حتى يبين التكليف وتظهر تعاليم الديانة ؛ أولئك الوسطاء هم الناهضون برسالة الدين ، وقادة الناس إلى النجاة . وأحمد الإحسائي نفسه هو ذاك الركن الرابع .

ويُنسب إليه أنّه رأى في المنام الحسن ، وكذلك النبي ، وأنّ الأوّل وضع في فمه من ريقه ، كناية عن العلم وأصاب الشيخ من النبيّ البركة(1) . فكان طبيعيًا أن يدعي الشيخ العصمة لأنّه ناطق بعلم الأئمة ، مهديّ بهديهم . وهذا العلم من الأئمة هو بعينه علم الباطن الذي تفسّر به الديانة ويكشف المحجوب عن سائر الخلق .

ومن أشدّ العقائد التي أثارت نقمة السنيّة الشيعيّة عليه تأويله بعلم الباطن لمسألة الأخرويات والقيامة وإقراره بوجود جنتيْن وجهنميْن إحداهما في هذه الدّار العاجلة والأخرى في اللاحقة وأنّ الجنّة هي الولاية والاعتراف بالقائم ولا فرق .

أمّا يوم الحشر فإنّ الخلق لن يعودوا إلى الله ، كما تدّعي المقالة السنيّة الإسلاميّة ، وإنّما إلى المشيئة الأولى (Primal Will)، وأنّ البعث لا يكون في الأجسام المشهودة ، بل في أجسام لطيفة هي أجسام بين عالم الكثافة وعالم الجنّة الروحاني .

وبهذا التأويل نفسه يشرح الأحسائي مسألة الإسراء والمعراج، مدّعيا أنّ الرسول لم يعرج إلى السماء في جسمه الكثيف ، وإنّما هي رحلة تمّت في ذلك الجسم اللطيف .

ولمّا توفي الشيخ أحمد الاحسائي ، عيّن السيّد كاظم الرشتي على تأويل الديانة وخلافته في الدّعوة ، وتصدّر الرشتي لبيان هذه الاعتقادات الشيخيّة .

---

(1) *راجع نبيل زرندي ، نفسه ص43 الهامش3 .*

وعندما توفي في 31 ديسمبر 1843 م/ 1 جانفي 1844 م، لم يعيّن من بعده خليفة ، وكثر التنافس على قيادة الفرقة الأحمديّة ، وكان حاجي محمد كريم خان الكرماني (1809/10ـ 1870/1م) من أبرز الوجوه التي اضطلعت بالدعوة الشيخيّة في إيران ، دون أن يكون الأوحد في ادّعاء الأمر وتحقيق الإجماع من حوله .

وفي خضمّ هذا الاضطراب ، ظهر ميْل إلى اختيار شابٍّ من شيراز ، يدعى سيد علي محمّد شيرازي (1235 ـ1267 هـ/ 1819ـ1850 م) ، من أسرة تمتهن التجارة ، فكانت أولى دعوة جاهر بها أنّه الباب إلى الإمام المستتر ، فلقّب بالباب وسمّي أتباعه بالبابيّة . وواضح أنّ هذه المقالة تؤهله للاستقلال عن الشيخيّة على قدر الظهور بأنّه استمرار لها .(1)

تقتضي هذه المقالة ادّعاء الشيرازي علم الباطن من الأئمة تماما كما أخبر الأحسائي ، وكذلك كاظم الرشتي ، وأنّه نائب الأئمة بين الناس ، لذلك ألحّ في "قيوم الأسماء" إلحاحًا خاصًا على وحي الإمام إلى الشيرازي كما سنبيّن في فصل "**الوحي الآخر**".

وتقتضي هذه المقالة أيضا تكفير مَنْ طَعَنَ في حجّية الباب الشيرازي ، لأنّه من برئ من الباب فقد عادى الإمام ، وكفر بالنبوّة المحمديّة والقرآن .

وقد اقتضت الدعوة **تأليف** "**حروف الحيّ**"، وعددهم ثمانية عشر ، هم حاملو كلمة الباب إلى الناس ، والناهضون بنشر الدعوة في الآفاق . وأبرز ما يذكر من الأحداث في هذا الطور من تاريخ البابيّة أنّ ملا حسين البشروئي (1230ـ1266هـ/1814ـ49م) قد وجّه إلى طهران لإطلاع محمّد شاه ورئيس الوزراء على دعوة الباب ، في حين أرسل ملا علي بسطامي إلى العتبات المقدّسة ليعرّف بعقيدة الباب .أمّا الباب فقد توجّه إلى مكّة لإعلام شريفها بدعوته . فكان أن منع البشروئي من لقاء الشاه وحوكم أمام هيئة ضمّت علماء من الشيعة وأهل السنّة وكفّر ، ونفي إلى اسطنبول ؛ ولم ينجح الباب أيضًا في بيان دعوته بمكّة.

وكان مصير الدعوة في كربلاء مختلفا ؛ فقد أجاب البعض طلب الباب واستعدّوا لانتظار ظهور الإمام ، ومنهم من تجنّد بالسلاح عملا "بقيوم الأسماء" اجتهادا في مساعدة الإمام على الظهور. ولكنّ الباب لم يظهر في التاريخ الموعود سنة 1261 هـ (10 جانفي 1845م) ،ونجا الباب من نقمة الأتباع **بمقالة البداء** .

والمهمّ في هذا الطور أنّ الباب الشيرازي عرّف ببابيّته وجاهر بأنّه مرجع الديانة والمبيّن للناس أحكامها ، ثمّ إنّه أظهر وزراءه في العتبات المقدّسة

---

(1) *اختلف في تاريخ ميلاد الباب : 1819 ، 1820 ، 1821 م ، في حين تذكر المصادر البابيّة والبهائيّة التّاريخ الأوّل عن الطور الأوّل من حياة الباب ، راجع :* *Samuel Wilson, The Beyân of The Bab. in ,The Princeton Theological Review . Volume XIII (1915), p. 63-4.*

بالعراق فعرفت دعوته في المركز الديني الشيعي كربلاء وفي المركز السياسي الإيراني (طهران) وفي مركز الحجّ الإسلامي (مكّة) .

ب ـ الطّور الثاني : 1261 ـ 1265 هـ/1845 ـ 1848 م

تُمثّل عودة الباب إلى شيراز في شهر جويلية 1845م منعرجًا حين طلب من أحد أتباعه أن يذكر اسمه في الآذان للصلاة ، فأثار ذلك ضجّةوأجبر على الإقامة بمنزله حتّى سبتمبر 1846 م، تاريخ هروبه من المدينة ، والتنقّل داخل إيران سرًا للاتّصال بالاتباع . وفي الأثناء بدأ أنصاره يكوّنون جماعات في قزوين وأذربيجان ومشهد ؛ وأصبح عددهم هامًا في شيراز وإصفهان وتبريز ؛ ويبدو أنّ اعتناق ملاّ **محمد علي الملقّب بالحجّة** للبابيّة بمدينة زنجان قد حمل عددا وافرًا من الناس على اتّباع الديانة الجديدة .

وكان **لقرّة العين** (1230 ـ 1269 هـ 1814 ـ 1852 م) أثر في افتراق البابيّة بكربلاء حين عرضت تأويلاً للعقيدة الجديدة مثيرًا وتجاوز هذا الأثر حدود كربلاء ليشمل إيران حيث بات كريم خان رئيس الشيخية من أبرز المناهضين للحركة البابيّة في كرمان ؛ ونعت الباب بالكفر. والسبب أنّ علي محمد الشيرازي قد أعلن سنة 1265 هـ/1848 م أنّه **القائم عينه** ، بعد ادّعائه للبابيّة سنة1262 هـ/1844 م .

إنّ ادّعاء الباب للقائميّة هو الذي دفع مثل المامقاني وسائر علماء الإمامية إلى المطالبة بإعدام الباب الشيرازي . وقوّت الشيخيّة هذه المطالبة حينما صرّحت قرّة العين بأنّ الوحي البابي قد جاء ناسخًا للعقيدة الشيخيّة نفسها .

وبالفعل قدّم الباب الشيرازي في شهر جويلية 1848م للمحاكمة في تبريز وأعلنت هيئة العلماء التي تولّت مقاضاته كفره وأنّه شيطان ، ونقل الباب سجينًا في قلعة جهريق .

ج ـ الطور الثالث :1265 ـ 1270 هـ/1848 ـ 1853 م

وفيه حدثان مهمّان : أوّلهما إعلان الباب نسخ الشريعة الإسلاميّة ، بكتاب " البيان" ، سيما وقد أعلن محمد علي الشيرازي أنّه المهدي ، فقوّض بذلك المرجعيّة الدينيّة في عهده وكذلك المرجعيّة السّياسيّة ، ونجح بهذه الدعوى في جمع السّنية الإسلاميّة والسيادة السّياسية القاجاريّة ضدّه .

أمّا الحدث الثاني فهو الثورات البابيّة التي عمّت الشيخ طبرسي سنة 1849م وكذلك مازندران قبلها في 4 سبتمبر 1848م ، وشملت الاضطرابات المسلّحة جنوب يزد بين جانفي وفيفري من سنة 1850م ، وبلغت شمال زنجان في شهر ماي . وقد كانت شدّة هذه الثورات قد دفعت النظام القاجاري إلى إعدام الباب في تبريز بين 8 و 9 جويلية سنة 1850م . وتتبع السلطان أنصار الباب

في زنجان وغيره ، حتّى قتل منهم الكثير سنة 1852م ، ومن بينهم عدد من حروف الحيّ وقرّة العين نفسها .

ولمّا أعدم الباب واختفى من بقي من أصحابه أضحى الخلاف على قيادة الدعوة البابيّة بين اثنين من الأتباع بارزين ، وهما أخوان : ميرزا يحيى صبحي أزل (1246ـ1349 هـ/1830 ـ1912م) وميرزا حسين علي نور (1233 ـ 1310 هـ/ 1817 ـ 1892م) المشهور ببهاء الله. وتشعّبت فرقة البابيّة إلى ثلاث فرق أخرى :" أصحاب البيان" ، وهي قلة اندثرت ؛ وأصحاب ميرزا يحيى ، وهي **الأزلية** ، وانتقلت من إيران والعراق إلى قبرص لأنّ صبحي أزل نفي إليها ؛ و **البهائيّة** ، وانتقلت أيضا من إيران والعراق إلى عكّا ، ثمّ نقل شوقي أفندي (ت1377 هـ ـ1957م) مركز البهائيّة سنة 1327 هـ/ 1909 م ، إلى حيفا ، استقلالا عن بقايا أتباع ميرزا محمد الملقّب بالغصن الاكبر الذين بقوا بعكّا .

وبهذا تمثل البهائيّة فرقة مستقلة عن البابيّة ، وإنْ ادّعت في الأوّل أنّها استمرار لها .

تنسب البهائية إلى "بهاء الله" ، لقب ادّعاه ميرزا حسيْن علي (1233 ـ 1309هـ/1817 ـ 1892م) تقديسًا للّه وتسميا باسم من أسمائه [1]. وهو ابن أحد الاسر البارزة في مازندران . كان أبوه ميرزا عباس نوري (ت.1255هـ/1839م) متّصلا بالسلطان فتح علي شاه (1212 ـ1250 هـ/ 1797 ـ 1834 م) ، واستوزره أحد أبنائه ؛ ونشأ متصلاً بالوزير الاوّل ميرزا أبي القاسم قائمقام. ولمّا كان عهد محمد شاه (1250 ـ 1265 هـ/ 1834 ـ 1848م) أعْدِمَ الوزير الاوّل أبو القاسم ، وأقال الوزير الاوّل الجديد حاجي ميرزا أقاسي والد ميرزا حسين علي من مناصبه وأوقف جرايته فرجعت الأسرة إلى مسقط رأسها تاكور بمنطقة نور في مازندران . وقد يكون لهذه الأحداث السياسية التي عاشها ميرزا حسين أثر في توجّهه إلى الشيخيّة أصلاً ثمّ إلى البابية من بعد فإلى تأسيس ديانة جديدة ادّعى فيها أنّه "الظهور الجديد" أو "من يظهره الله" الذي بشّر به الباب الشيرازي في "قيوم الأسماء" و" البيان" على حدّ سواء .

تمثّل حياة بهاء الله نفسه ثلاثة وجوه لظاهرة واحدة هي نشأة الفرقة الهامشيّة : أوّلها : في سبب استعداد الناس وبعض وجهائهم ممّن له سلطة ونفوذ مالي لقبول تعاليم الباب ؛ ثانيها : في انسلاخ البهاء عن البابية بمقالة مفردة انسلاخًا يفسّر تناسل الفرق الهامشية من بعضها البعض ؛ والثالث : في تأصيل البهاء لديانة جديدة تدعى البهائية وإن أسهم في تأسيسها والتنظير لها ابن بهاء الله الاكبر، عبد البهاء وكذلك ابنه الأصغر شوقي أفندي .

---

(1) راجع *Cole,art.Bahà'-Allàh.in Encyclopaedia Iranica, London and New york, 1989, III, pp.423.*

ولئن كانت هذه الجوانب مفهومة من ترجمة "كول" (J.R.I.Cole) لبهاء الله[1] وتاريخ عبد البهاء ونبيل زرندي [2] وكذلك الحسني[3] وبيتر سميث (Peter Smith)[4] لظهور البهائية، فإنّ ثلاثة أطوار من حياة بهاء الله تستدعي التوقف عندها تعريفًا بتاريخ الفرقة ، وتمهيدًا للبحث في نشأة الفرقة الهامشيّة .

فالطور الأوّل هو طور استجابة ميرزا حسيْن علي لتعاليم الباب، ونهوضه بعد ذلك بالدعوة مثل سائر الأتباع الوجهاء والخلص .

وأصل الخبر أنّ ملاّ حسين بشروئي قدم إلى طهران سنة 1260 هـ/ 1844م لينشر تعاليم الباب واتصل هناك بجماعة من الشيخية منهم ملاّ محمد المعلّم النوري فنجح البشروئي في جلبه إلى العقيدة الجديدة وتوسّط به إلى ميرزا حسين علي طامعًا في أن يحوّله عن الشيخيّة إلى تعاليم الباب. وتمّ له ذلك حينما اعتقد الشاب النوري ميرزا حسين علي أنّ صاحب الدعوة الجديدة هو الباب إلى الإمام الثاني عشر المنتظر.[5]ويبدو أنّ وجاهة الشاب النوري هي التي دفعت إلى تكليفه بنشر دعوة الباب في نور ومنطقة مازندران بتمامها ، وإن لم يكن في الأصل من حروف الحيّ. واستطاع النوري أن يجلب إلى البابية عددًا وفيرًا من الناس [6]، وذلك بين سنتي1260 ـ 1261 هـ/ 1844 ـ 1845 م ، فضلا عن إقناع أخويه ميرزا يحيى الذي سيلقب لاحقا بصبحي أزل وميرزا موسى .

والظاهر أنّ الإخوان الثلاثة ، وخاصّة منهم بهاء اللّه قد سايروا جميعًا

---

(1) *راجع نفسه ، ص ص 422 ـ 429.*

(2) *راجع نبيل زرندي ، مطالع الانوار ، ص 83 ـ 84 .*

(3) *راجع عبد الرزاق الحسني ، البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم . دراسة دقيقة في الكشفية والشيخية وفي كيفية ظهور البابية والبهائية . ط 1 .صيدا ـ بيروت. 1376 هـ/ 1957 م ، ص ص 35 ـ 66 .*

(4) راجع *Peter Smith, The Babi and Bahà'i Religions. From Messianic Sh'ism to a World Religion.pp.57-85.*

(5) *راجع كول (Cole) ، المقال المذكور ، ص 423 .*

(6) *راجع نبيل زرندي ، مطالع الانوا رص93 :« وكانت زيارة بهاء الله لنور ذات نتائج باهرة ، ومكّنت الامر الجديد النشأة من الانتشار الزائد وكسب قلوب أهل نور . وحرك أرواحهم وأدخلهم تحت لواء الدين الجديد بطهارة حياته وفصاحته الجذابة ووقار هيئته ومنطقية براهينه ، وعلائم محبّته ، وهكذا كان تأثير كلماته وأفعاله وأقواله وهو يدعو إلى الأمر الجديد ، ويظهر مجده لمواطنيه في نور حتّى كأنّ الشجر والحجر في بلاد نور يحيا من أمواج القوّة الروحانية التي كانت تصدر من شخصه ، وكأنّ جميع الأشياء قد استمدّت قوّة واكتسبت حياة جديدة ، وكأنّها بلسان حالها تنادي بأعلى النداء : (انظر إلى جمال اللّه وبهائه فقد ظهر وجاء بكلّ مجده) واستمرّ أهالي نور بعد فراق بهاء اللّه لهم في نشر الامر وتثبيت اسمه وتحمّل الكثير من اشد أنواع الاضطهاد لاجله » .*

مقالات الباب الشيرازي ، ولم يتردّد منهم أحد في قبول إعلانه للقائمية سنة 1265 هـ/ 1848م ؛ وإنّنا نجدهم حاضرين في مؤتمر بدشت بخراسان سنة 1265 هـ/ 1848 . ويروي الخبر أنّ بهاء اللّه قد تولّى خدمة "قرّة العين" وأمّن انتقالها من طهران إلى خراسان ، وكلّف بأمرها وحراستها أخاه آقا كليم ⁽¹⁾. وهو الذي استأجر للقادمين ثلاث حدائق ، واحدة للقدوس وأخرى للطّاهرة وأتباعها والثالثة لنفسه ؛ وكان عدد المتجمعين في بدشت 81 نفرًا، ومن وقت حضورهم إلى يوم تفرّقهم كانوا ضيوفًا على بهاء اللّه . و"كان البهاء يسمّي كلّ فرد منهم باسم جديد . وتسمّى هو أيضا بالبهاء وسمّى آخر حروف الحيّ بالقدوس ، وسمّى قرّة العين بـ"الطاهرة "⁽²⁾ ، في تلك المناسبة .

وعلى الرغم من نهضة بهاء اللّه بالدعوة البابيّة ، والإسهام الفعّال في الثورات بين1265 ـ 1267 هـ/ 1848 و1850م. وعلى الرغم أيضا من أنّه أسنّ من أخيه صبحي أزل ، فإنّ الباب لم يستخلفه من بعده . ويظهر أنّه عيّن أخاه صبحي أزل لهذه المهمّة ؛ ولسنا نعلم كثيرًا عن هذه الجزئية المهمّة من تاريخ البابيّة إلا ما ترويه البهائية . "جاء في مقالة سائح :«ولمّا اكتسب بهاء اللّه **شهرة عظيمة في طهران وانجذب إليه قلوب بني الإنسان نظر (...) فرأى أنّه هو والباب عرضة لجبريّة أمير النظام القاهرة وسياسته الصارمة العاتية . أضف إلى هذا أنّ تنور العلماء في الفوران ودم تعصب الجمهور الإيراني في التهيج والغليان ، فعلما أن خطرا عظيما يحدق بهما (بالباب والبهاء) متهدّدا كيان حياتهما ، وتفاوضا فيما عساه يصلح منجاة من هذا الخطر إذ رأيا وجوب اتخاذ سياج يحوط بهاء اللّه ويصونه من تعرّض الناس فتراءى ذلك السياج أن توجه الأنظار إلى شخص غائب .**

ولبعض ملحوظات كرها أن يكون ذلك الشخص أجنبيًّا ، واقترعوا (كذا)لهذا الأمر فخرجت القرعة على ميرزا يحيى أخي بهاء اللّه ، فعند ذلك أشهروا اسمه بتعليم من بهاء اللّه وتأييده ، وسار ذكره في ألسنة وأفواه الدّاني والقاصي ورقموا على لسانه رسائل إلى الباب . وبما أنّ المراسلة والمخابرة كانت ولم تزل بين بهاء اللّه والباب دائرة في الخفاء استصوب الباب هذا التنظيم والرأي وتوارى ميرزا يحيى من الأنظار واحتجب عن العيون والأبصار ولم يبق إلاّ اسمه تلوكه الألسنة . ونجم من هذا التدبير آثار قيّمة ، فإنّ بهاء اللّه أصبح في حرز حريز مع ما استقرّ له

---

(1) *راجع نفسه ص 227 ـ 228 .*

(2) *راجع نفسه ، ص 232 .*

من بعد الصيت ونباهة الشأن (1) .

فإذا رغب البهاء في الاستئثار بقيادة البابيّة بعد إعدام الباب وجب عليه أن ينسلخ عن أخيه صبحي أزل ، ويؤسّس لأتباعه مذهبًا مختلفًا دون تقويض مربك للبابيّة التي آمن هو نفسه بها . وهنا بدا الطور الثاني من حياة البهاء . وهو طور التمهيد لظهور البهائية .

وفي هذا الطور الثاني 1270 ـ 1283 هـ / 1853 ـ 1866 م) أبقى البهاء على تسييره للحركة البابيّة بمشاركته في التخطيط لاغتيال الشاه في 5 أوت 1852م رغم إنكاره لذلك(2). ثمّ انتقل إلى العتبات المقدّسة بكربلاء للاتّصال بالعلماء والأتباع(3)، وطفق ينشر الدعوة البابيّة .

وكان من آثار فشل البابيّة في اغتيال الشاه أن نفي بهاء الله إلى بغداد في 12 جانفي 1853 م ؛ فلحق به صبحي أزل بعد أشهر قليلة. وظهر خلاف بين أتباع بهاء الله وصبحي أزل في بغداد، ويبدو أنّه خلاف بين الأخوين أصلا فغادر بهاء الله بغداد إلى السليمانيّة بكردستان حيث عاش بين1271 ـ 1273 هـ / 1854 ـ 1856 م حياة المتصوّفة ؛ في حين تابع صبحي أزل تخطيطه لاغتيال الشاه . ويظهر أنّ صبحي أزل لم يفلح لا في اغتيال الشاه ولا في جمع سائر البابيّة من حوله ، فطلب الأتباع أن يعود بهاء الله إليهم ببغداد ، فتمّ ذلك سنة 1856م ؛ وبقي بهاء الله هناك إلى سنة 1863 م وهي الفترة التي كتب فيها كتابات صوفية ، مثل الكلمات المكنونة (بالفارسيّة) ، الأودية السبعة (بالفارسية ، هفت وادي) ، وكتاب الإيقان ، وفيه شرح لعقيدة الباب وبيان لمفهوم الختم والنبوّة ، وإلحاح على "**من يظهره الله**" . وشرع في هذه المرحلة يُعدُّ لمقالة في ظهور المهدي أو رجعة المسيح سنة 1280 /1863 ـ 1864م. فلم يخرج عن المقالة المهدويّة التي نشرها الباب الشيرازي وجاهر بها(4).

ويظهر أنّ لهذه الكتابات وقيادة البهاء أثرا في الانتفاضات البابيّة بإيران ممّا دفع النظام الإيراني إلى المطالبة بإبعاد بهاء الله عن بغداد ، فتمّ نفيه إلى اسطنبول في ربيع 1863م ، وقبل رحيله عن بغداد أعلن البهاء لثلّة من خلص أتباعه أنّه الموعود أي "**من يظهره الله**" الذي بشّر به الباب الشيرازي ، وذلك في آخر أفريل 1863م. ولعلّ السبب في أنّه لم يعلنه للعموم أنّ سنة 1280 هـ/ 1863ـ 1864م لم تحلّ بعد .

---

(1) *راجع مقالة سايح ص 44 ـ 45 .*

(2) *راجع عبد البهاء ، مقالة سائح ، ص 37 .*

(3) *المصدر السابق ص 39 .*

(4) *لم يتمّ الباب الشيرازي تأليف البيان الفارسي إعلانا بضرورة أن يتمّه "من يظهره الله" من بعده .*

ولم يتخلّ صبحي أزل عن أخيه ، بل انتقل معه إلى اسطنبول . ثمّ نفي بهاء اللّه إلى ادرنه مع أخيه صبحي أزل ، وأقاما هناك من 12 ديسمبر1863م إلى أوت 1888م. وفي سنة 1280هـ/ 1864م أعلن البهاء أنّه رجعة الباب ، وأنّه من يظهره اللّه وراسل في ذلك خاصّته بإيران . وفهم الاتباع بذلك أنّ بهاء اللّه **ظهور مستقل** عن الباب ، وسقطت قيادة صبحي أزل للبابيّة لأنّه لم يعد لها معنى أمام ظهور دور جديد ، وإعلان البهاء لرجعته. هنا تمّ الانفصال عن صبحي أزل وفي ربيع 1866م انتقل بهاء اللّه إلى بيت مستقلّ بادرنه عن صبحي أزل ، مدعيا أنّ أخاه حاول اغتياله . وفي سبتمبر 1867م ، بعث بهاء اللّه إلى أخيه رسالة يدعوه فيها إلى الطاعة والدخول في عقيدته فرفض ميرزا يحيى وتحدّى بهاء اللّه بأن دعاه إلى المباهلة في مسجد السلطان سليم . إلاّ أنّ صبحي أزل لم يحضر. وبهذا الانسلاخ عن الأزلية سنة 1868 م بدأ بهاء اللّه في التأسيس لديانة جديدة ، وإن نشأت في المحضن البابي . وظهرت ثلاث فرق من صلب البابيّة بهذا الحدث : البابيّة الازليّة ؛ وأهل البيان ؛ و البهائية . ولئن بقيت الأولى والأخيرة فيبدو أنّ الثانية اندثرت(1).

أمّا الطور الثالث (1285 ـ 1310 هـ/1868 ـ1892 م) ففيه شهدت البابيّة والبهائيّة كثيرا من الاضطهاد ، وبسبب الثورات البابيّة أيضا نفي بهاء اللّه إلى عكّا بسوريا العثمانية وقتها وذلك في أوت 1868 في حين وجّه صبحي أزل إلى قبرص . وطيلة إقامته بسوريا سجينا بقلعة عكّا من 1868 إلى 1870 كانت رسائله إلى أتباعه في تثبيتهم على مقالة واحدة جامعة هي الإيمان بقائمية بهاء اللّه . وفي سنة **1873م وضع بهاء اللّه كتاب "الأقدس"** في نسخ كتاب **البيان** وكذلك **القرآن** ، وفيه أعلن الديانة **الجديدة** ، ديانة بهاء اللّه . ويتضمّن كتاب الأقدس ثلاثة أصول هامّة :

1 ـ إنّ البهاء هو من يظهره اللّه الذي بشّر به الباب ، وأنّه من ثمّ القائم الموعود وصاحب الأمر ، وأنّ كتابه وحي جديد ناسخ لكلّ الشرائع السابقة .

2 ـ لا نهاية للنبوّات ولا ختم لطفًا بالناس وإجراءً للتكليف والعدل معًا. وسيظهر بعد البهاء من يحدّد للناس دينهم إصلاحًا لحالهم ، ولكن ليس قبل مرور ألف سنة على حدث البهاء.

3 ـ إنّ ديانة البهاء شاملة لكلّ الديانات السابقة ، بما فيها الزرشتيّة . لأنّ البهائيّة هي تجديد لها وتحسين لحال أتباعها فتضحي البهائية من ثمّ ديانة إنسانية عامّة يدْعى الناس إليها بالموعظة الحسنة والكلمة الطيّبة لا بالجهاد والقتال .

---

(1) راجع *P.Smith, The Bàbi and Bahà'i Religions,p.67.*

وزاد ابن البهاء عباس أفندي (ت. 1340هـ/1921م) الملقّب بالغصن الأعظم فأدخل البوذيّة ضمن النبوات السابقة (1).

إلى هذا الحدّ تعتبر هذه الأطوار الثّلاثة من حياة البهاء دالّة على ظاهرتيْن دينيّتيْن ـ سياسيتيْن في إيران الحديث :

1 ـ انسلاخ البابيّة عن الشيخيّة ، ومعناه أنّها نشأت في محضنها ، وعبّرت عن الحاجة إلى ظهور إلهيّ جديد ومهديّ قائم ردًا على استبداد السلطان القاجري .

2 ـ انسلاخ البهائيّة عن البابيّة ، ومعناه أيضًا أنّها نشأت في محضنها وعبّرت كذلك عن استمرار النبوّات لطفا بأهل التكليف وتحقيقا لصلاح المعاش والمعاد في آن .وتمثّل البابيّة والبهائيّة معًا وحييْن جديديْن ناسخيْن للقرآن والدور المحمّدي .

ولئن لم يعقب الباب الشيرازي فلم يوص بالأمر لأحد من نسله فإنّ بهاء الله قد عيّن من بعده ابنه الأكبر عباس أفندي المعروف بعبد البهاء ولقبه بالغصن الأعظم (ت 1340 هـ/ 1921 م) . وجعل من بعده الأمر لابنه الأصغر ميرزا محمد علي ولقبه بالغصن الأكبر ؛ وذلك جريا على مبدإ النصّ في الإمامة عند الشيعة وعلى مبدإ الاستخلاف في نظام الحكم القائم على التوريث.

وبالفعل نهض عباس أفندي بمهمّة الدعوة . وكانت خطبه وأحاديثه في باريس وأمريكا وكندا وأوروبا هامّة للغاية لأنّها شرح لتعاليم والده من ناحية وتفكير منه شخصيا في الحداثة وأسباب الانتماء إلى عصرها . فكان مطوّرًا بفقه لافت للعقيدة البهائيّة .

إلاّ أنّ ميرزا محمد علي الغصن الأكبر قد آخذ عباس أفندي على استئثاره بالأمر وأبان له خلافا ، وطعن عليه بمجاوزته الحدّ في الاعتقاد فأحدث ذلك افتراقا بين أتباع البهائيّة على قصر عهدها ، وظهرت قلة سارت خلف الأخ الأصغر وتسمّت بـ" **الموحّدين**" ، إعلانا منهم عن ثباتهم على العقيدة الأصلية ، والتزامهم بالتوحيد البهائي كما أبانه بهاء الله نفسه . ونعتت هذه القلّة أتباع عبد البهاء **بالمشركين** . وأبقت قيادتها بعكّا المقرّ الأصلي للبهائية . ومكث أتباعها بسوريا وإيران خاصّة .

أمّا الفرقة الثانية فهم أتباع عبد البهاء ، وهم الكثرة ونعتوا أنفسهم بـ" **الثابتين**" إعلانا عن ثباتهم على الدين والتوحيد البهائي . ونعتوا أتباع ميرزا محمّد علي " **بالناقضين**" اتهامًا لهم بنقض العهد والوصيّة(2).

---

(1) راجع Cole,art. Baha-Allàh, p.426.

(2) راجع *P.Smith,The Babi and Bahà'i Religions, p.70-71.*

ولم يلتفت عبد البهاء ، نتيجة هذا الخلاف ، إلى وصيّة بهاء الله فعيّن من بعده ابنه شوقي أفندي (ت.1377هـ/ 1957م) للاضطلاع بالأمر البهائي . وقد تمّ ذلك بالفعل ؛ ويعتبر شوقي أفندي من أهمّ المسهمين في وضع إدارة بهائية في غاية التنظيم ، إليها ترجع أمور الديانة وعلى رأسها **بيت العدل العالمي** ومن ثمّ تضحي هذه المؤسسة البهائية هي المرجع الديني "المعصوم" بدل التّنصيص على شخص بعينه.

لقد اهتمت الدراسات بتفصيل هذه الأحداث التي أجملناها تعريفًا لا تحليلاً ، وبرز من تلك البحوث ما تعمّق في التاريخ للبابيّة والبهائيّة بما يغني عن التكرار ومزيد الإبانة ، وظنّنا أن ماك أوين (Mac Eoin) وم.مومن (Moojan Momen) وبيتر سميث (P.Smith) (1) لا ينازعون ولا يغالبون لاتساع علمهم ، وطول باعهم وعميق اختصاصهم في هذه العقائد .وهو ما أغنانا عن أن نفرد فصولاً مستقلّة نؤرّخ فيها للبابيّة والبهائية ونعرض نصوصها .

وقد أفاد هؤلاء جميعًا من أعمال رائد متميز هو براون (Browne)(2)، اجتهد في أن يعرض كتب البابيّة والبهائيّة وأن ينقل أخبارهم لأنّه عاش بينهم مدّة تكفي الباحث لاستنتاج صالح الفوائد .

فكان عملنا أن اقتفينا أثر هؤلاء جميعًا واستخلصنا ممّا وضعوا ما ساعدنا على شرح مسألتنا والإجابة عن إشكالية التكوين والسيادة والاستمرار في حياة الفرقة الهامشيّة .

وشدّنا هاجس العرض للكتابات البابيّة والبهائيّة ، فوجدنا في كتاب ماك أوين الحديث "مصادر العقيدة البابيّة الأولى" (The Sources for Early Baby Doctrine) ما يُغني لأنّنا عاجزون في الوقت الحاضر عن تجاوزه والمزيد عليه ! وظللنا نطوّف بمسألة دلالة البابيّة والبهائيّة فاستعنّا بآراء سميث (Smith) في كتابه : "ديانتا البابيّة والبهائيّة (The Babi and Bahà'i Religions) وافتتحنا بها آفاقًا نحو التأويل ، واستجدنا منه استخلاصه لآراء سابقيه ، وعدوله عنها بشيء من التميّز أشرنا إليه في فصل التكوّن والنشأة .

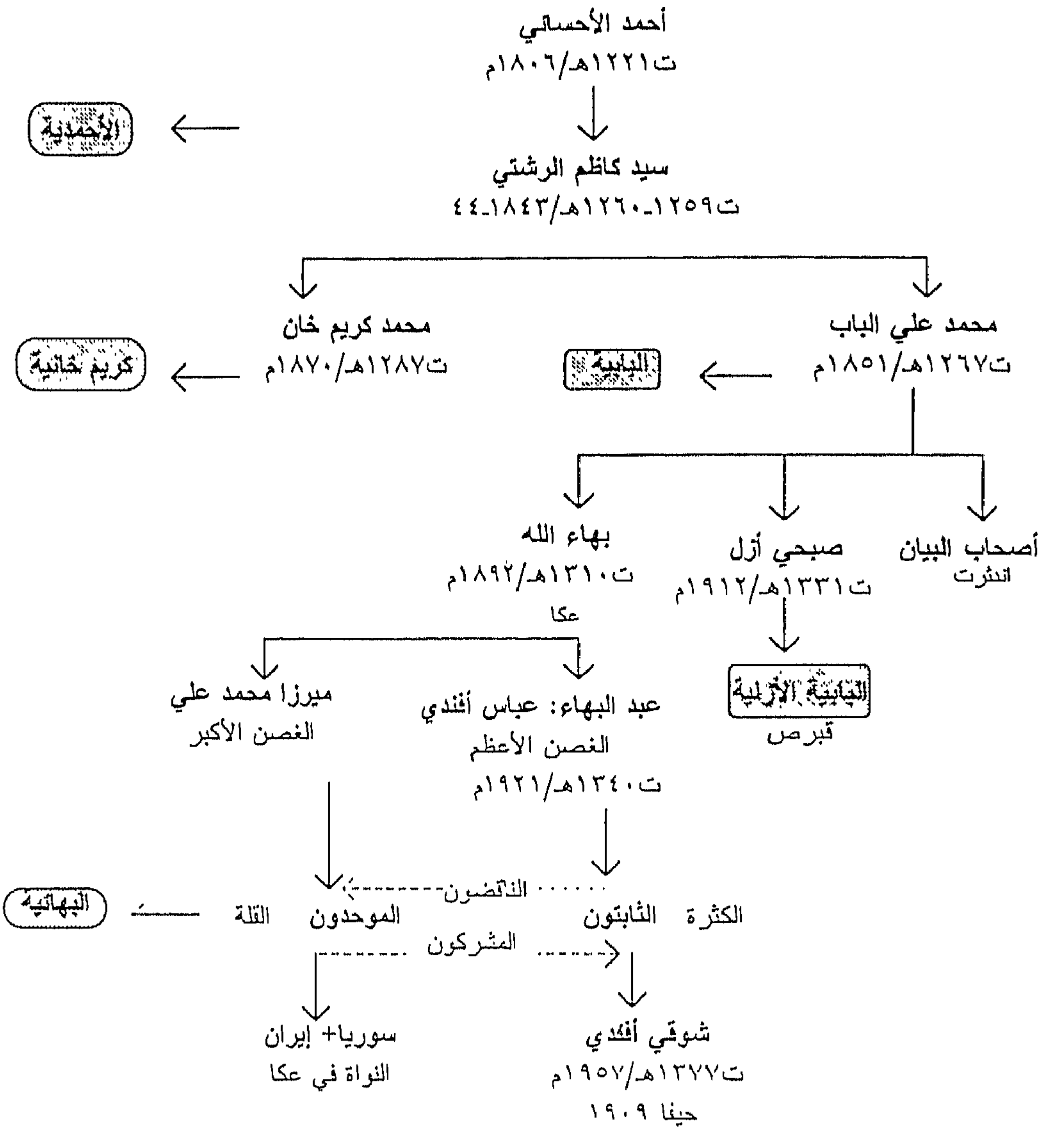
---

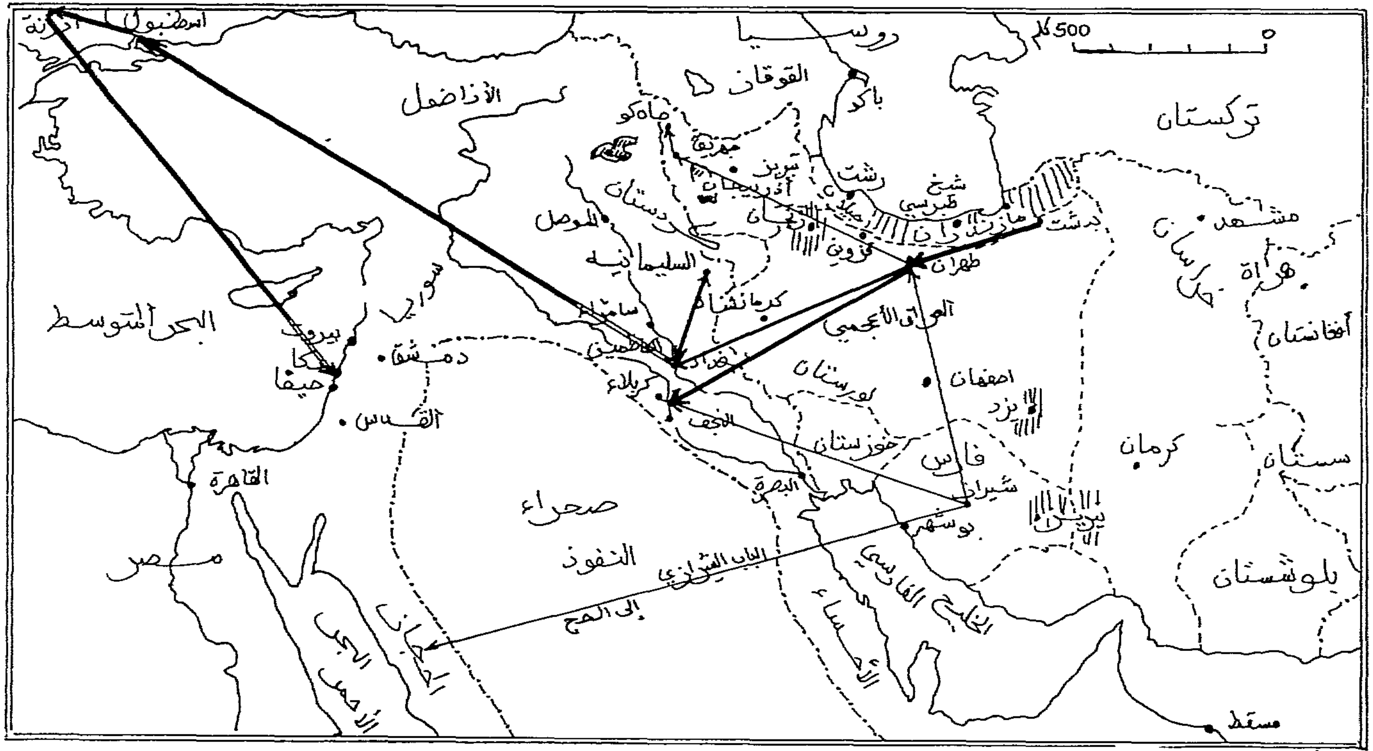
(1) *راجع مصنّفات هؤلاء الباحثين في قائمة المراجع في اللسان الأجنبي .*

(2) *راجع Browne,E.G, Materials For The Study of the Bàbi Religion, London, Edinburgh, Cambridge Univ. Press, 1918.*

وقد نؤاخذ على أنّنا لم نلتفت إلى الدراسات العربيّة التي وضعها أهل الإسلام ، لأنّنا لم نثن عليها أو لم ننبّه إليها أصلا . وجوابنا أنّنا قرأنا ما اطّلعنا عليه وبلغ إلينا أمره ، ولكنّنا لم نجد فيه غناءً ، ولم نستجد حجّته ولا بيانه لأنّه في الردّ على البهائيّة أو البابيّة ، مشحون بالمطاعن والتجنّي ، فأحجمنا لوقوفنا عند البحث العلمي والتاريخ الموضوعي وشرح أسباب الظاهرة ؛ أمّا التعبّد ففي غير هذا العمل أنفع ، وفي غير هذا الموضع أحوج لمن رامه . والسبب في هذا الموقف أنّنا ملنا إلى منهج في النظر والتأليف استخلصناه من بحوث سابقينا في ظاهرة الجماعات الدينيّة من ناحية والفكر الإسلامي من ناحية أخرى ، وهو جانب لم يكن إقراره في عملنا أمرًا يسيرًا حتّى استقام عندنا بعد مطاولة شديدة .

نسب البابية و البهائية


أحمد الأحسائي
ت١٢٢١هـ/١٨٠٦م
الأحمدية
سيد كاظم الرشتي
ت١٢٥٩ـ١٢٦٠هـ/١٨٤٣ـ٤٤
محمد علي الباب
ت١٢٦٧هـ/١٨٥١م
البابية
محمد كريم خان
ت١٢٨٧هـ/١٨٧٠م
كريم خانية
أصحاب البيان
اندثرت
صبحي أزل
ت١٣٣١هـ/١٩١٢م
البابية الأزلية
قبرص
بهاء الله
ت١٣١٠هـ/١٨٩٢م
عكا
عبد البهاء: عباس أفندي
الغصن الأعظم
ت١٣٤٠هـ/١٩٢١م
ميرزا محمد علي
الغصن الأكبر
الناقضون
الكثرة
الثابتون
الموحدون
القلة
البهائيه
المشركون
شوقي أفندي
ت١٣٧٧هـ/١٩٥٧م
حيفا ١٩٠٩
سوريا+ إيران
النواة في عكا


روسيا
القوقاز
باكو
تركستان
0
500 كم
أدرنة
اسطنبول
الأناضول
ماكو
چهريق
تبريز
أذربيجان
رشت
شيخ طبرسي
مازندران
بدشت
مشهد
خراسان
هراة
أفغانستان
الموصل
كردستان
السليمانية
زنجان
قزوين
طهران
كرمانشاه
سامراء
الكاظمية
بغداد
كربلاء
النجف
العراق الأعجمي
لورستان
خوزستان
اصفهان
يزد
فارس
شيراز
بوشهر
البصرة
نيريز
كرمان
سيستان
بلوشستان
مسقط
الخليج الفارسي
الأحساء
الحجاز
البحر الأحمر
مصر
القاهرة
صحراء
النفود
الباب الشيرازي
إلى الحج
القدس
دمشق
حيفا
عكا
بيروت
سوريا
البحر المتوسط
المفتاح
← حركة الباب الشيرازي عامة
← حركة بهاء الله.
///// أهم مراكز الثورات البابية.

إيران والامبراطورية العثمانية في منتصف القرن ١٩م.

6

لقد أفدنا في المنهج من كتاب نظريّ جامع أشرف على إصداره ج. ركس (John Rex) وديفيد ماسون (David MASON) بعنوان "نظريّات في الجنس (العرْق) والعلاقات الاثنيّة" (1). ووجه الإفادة - وإن لم يعرض للفرقة الهامشيّة - يتمثّل في الوقوف على ظاهرة الأقليّات الاجتماعيّة ، ومفاهيم الجماعات العرقيّة، والاثنيّة ، والطّبقة ، والفئات ، وشرح أسباب ظهورها ، وقوانين تطوّرها ، ومواقفها من السّلطة المركزيّة ، والدّولة . ونظنّ كلّ هذا مهمّا في عملنا بشرط إحكام القياس ودقّة المناسبة للأوضاع التي تعنينا .

ووقفنا من الكتاب على جدل بين أصحاب النظريّات وأتباع المدارس جلّى عندنا بعض الثّغرات ، وخطورة الالتزام بحدود في الرّؤية ضيّقة تمنع غيرها وإن بانت صالحة . فملنا إلى تفصيل مقالات (Propositions) عليها نعوّل في دراسة الفرق الهامشيّة ، واعتبرنا في هذه المقالات جوانب ثلاثة :

أ - مفردات العقائد عند الفرقة قديمها وحديثها (النصيريّة، والبابيّة والبهائيّة) .

ب - تاريخ نشاط الفرقة ، وتشكّلات تشريعاتها في المجتمع .

ج - الاهتمام بجزئيات الفرقة من أجل الاهتمام بظاهرة "الهامشيّة" لاستخراج قوانينها الضابطة ، والممكّنة لها بين سائر الظواهر في المجتمع .

وقد دعت هذه الجوانب إلى :

- إحكام الوصل بين الفرقة الواحدة والفرق الأخرى التي تعنينا متقيّدين بظاهرة الهامشيّة . ويستدعي هذا التّدرج إحكام التوليف بين المنزع التحليلي ، التفكيكي ، والمنحى التأليفي لاستنباط قوانين الظّاهرة . وهي مراوحة دقيقة بين الجزئيّ والعامّ ، بين التّطبيق والتّنظير ، بين تشكّلات الجسم الاجتماعيّ والقوانين الضّابطة له .
- إحكام الرّبط بين التاريخ للمقالة وتأويل دلالتها في المجتمع

---

(1) *John Rex and David MASON (Ed.) Theories of Race and Ethnic Relations, , Cambridge Univ. Press 1986 ;*

مثلما أفدنا من كتب نظريّة أخرى ذكرناها في ص 38 الهامش عدد 3 .

والمعرفة ، تأويلا يحيل على فهم قسمات الفكر الإسلاميّ الحديث ويمكّن من استنباط قوانين الهامشيّ فيه .

أمّا الأصل في هذه الرّؤية فثلاثُ مقالات هي عندنا في عداد المسلّمات التي استخلصناها من شتيت البحوث :

أ - إنّ الفرق الهامشيّة ظاهرة اجتماعيّة يمكن أن تدلّ رغم خصوصيتها على الأصل المعرفيّ الذي تنتسب إليه .

ب - إنّ مقالة الفرقة الهامشيّة كالجسم الحيّ الفاعل والمنفعل متوتّرة دائما بأسباب معقّدة ، وبغايات تطمح إلى تحقيقها(1).

ج - إنّ مقالة الفرقة الهامشيّة نتاجٌ ثقافيٌّ يحقّقه إنسان متعدّد الأبعاد ، لعلّ أجلّ ما فيه اختزال جوامع الرّؤى في الرّمز الموحي ، ويشتدّ الأمر أهميّة عند الحديث عن المقدّس .

إنّ هذه المنطلقات قد وجّهتنا إلى تبويب البحث على نحو لا يدّعي التّمام، ولا ينكر طرافة غيره ؛ إنْ هُوَ إلاّ اجتهاد غايته تبسيط المعقّد ، والتوسّل بأقرب الأسباب وأثبتها ، فقسمنا عملنا إلى أربعة أبواب .

ففي **الباب الأوّل** اهتممنا بالفرقة النّصيريّة خاصّة . فأفردنا الفصل الأوّل للتّعريف بهَا . وخصّصنا الثّاني للتّعريف بنصوصها القديمة والحديثة ، وحرصنا على الاستيعاب دون إنكار وفرة المجاهيل . وهو ما يُشدّنا إلى بحوث اللاّحقين .

ووسمنا **الباب الثّاني بـ"الكلمة الأصيلة النابية"** ، من باب حمل "الكلمة" على تمام الاعتقاد والدّيانة . واشتغلنا فيه بإشكاليّة النّشأة ، وقصدنا في الفصل الثالث إلى البحث في نشأة المركزيّة وظهور السيادة تمهيدًا للنظر في الهامشيّة ، واستخراج ما يدلّ على الضوابط المفيدة في فهم هذه الظاهرة . ودرسنا في الفصل الرابع نشأة الفرقة الهامشيّة قديما من خلال عقائد النّصيريّة واستجلينا مختلف الأسباب الدّاعية إلى ظهور الفرقة الهامشيّة في المجتمع الإسلامي القديم.وعرضنا في الفصل الخامس إلى نشأة الفرقة الهامشيّة حديثًا من خلال أصول العقائد البابيّة والبهائيّة . فأمكن لنا أن نستخلصَ مشروع

---

(1) راجع : *Beatrice D. Miller, General Systems theory : an approch to the study of complex societies in Binod C. Agrawal (ed), Anthropological Approches to the study of Complex Societies 1sted. Lucknow (India), 1982, p 15 - 30.*

قانون نجمله في مقولتين :

- "على قدر ضعف الدّولة تظهر الفرقة الهامشيّة".
- "على قدر ظلم الدّولة تظهر الفرقة الهامشيّة".

وفتحنا بالنّتائج إلى الباب الثالث طريقا ، فنظرنا هناك في سيادة الهامشي ، ووسمنا الباب "بالكلمة الظاهرة" بمعنى العالية . وقصدنا إلى البحث في مراجع السّيادة . فاهتممنا في الفصل السادس بحرص الفرقة على تأسيس نصّ ، وهو ما أسميناه بـ"الوحي الآخر" . وقلّبنا في الفصل السابع مسألة النبوّة والإمامة ، على أيّ وجه صاغتها تلك الفرق تأسيسا لمرجع به سادت. ووقفنا في ذلك على رؤية مخالفة" لمقالة السّنية واعتقادها . واهتممنا في الفصل الثامن برؤية تلك الفرق للعالم . ودرسنا في الفصل التاسع مقالتها في الأخرويّات فوجدنا أنّها "كَوْنَنَت" المعاد.

وقد اقتضت مسألة السيادة أن ننظر في "استمرار الفرقة الهامشيّة" أو تراجعها وأفولها . فأفردنا لذلك الباب الرابع . ووسمناه " بالكلمة الخالدة" . فعالجنا في الفصل العاشر مسألة "الحقيقة" بين الوحي والمواضعة . واهتممنا في الفصل الحادي عشربالممارسة السياسية عند هذه الفرق . وعرضنا في الفصل الثاني عشر آراء الفرق الهامشيّة في المسألة الاجتماعيّة من خلال نظرتها إلى الرجل والمرأة .

وقد مكّن البحث في هذا الباب من الوقوف على أثر القيم الحديثة في خطاب الفرق الهامشيّة ، مثلما أوقف على التّماثل ـ في هذا المجال بالذّات ـ بين الفكر الإسلاميّ الهامشي والفكر الإسلامي عامّة .

إنّ هذا التبويب مؤسّس على اعتبار مقالة الفرق الهامشيّة جسمًا حيًا تختزل حركته في ثلاثة أطوار : النشأة والتكوّن ؛ البحث عن الظهور والسيادة ؛ الحرص على التّغلب والاستمرار .

وعلى الاقتناع بهذا القياس يتوقّف النّظر في هذا البحث المتواضع ، والذي نخشاه أن يكون النّاظر من مبطلي القياس أصلاً !

وقد وقفنا من خلال النظر في المدوّنة النّصيريّة والمنسوبات إلى العلويين وفي النصوص البابيّة والبهائيّة على طرافة النصوص الأدبيّة فعثرنا على نسبة المتنبي وأبي فراس الحمداني وصالح بن عبد القدوس إلى الفرقة

النّصيريّة فيما يدّعي أهل تلك العقائد .ووجدنا شهادة على أنّ أدونيس وسعد الله ونّوس مثلا هما من أبناء العلويين . ويُلجئ مثل هذا العثور إلى ضرورة مراجعة آثارهم الأدبيّة بأصل العقائد النّصيريّة والعلويّة . ولئن كنّا راغبين في ذلك فإنّنا لم نجرؤ عليه لخروجه عن مبحث العقائد الخالص ولاتّساع المدوّنة . ولعلّ غيرنا من أهل الأدب والنّقد واجد في هذا البحث المتواضع ما يساعد على تجديد النظرة إلى شعر المتنبي قديمًا وأدونيس حديثًا .

وننبّه في الختام إلى أنّنا التزمنا في إيراد النّصوص النّصيريّة المقدّسة وكذلك "الوحييْن" البابي والبهائي بعرضها على علاّتها دون إصلاحٍ لما بدا فيها من انحراف عن قواعد العربيّة احترامًا منّا لبنية النّصوص وصياغة العبارة ، سيما وأنّ في القرآن نفسه شيئًا من هذه الظاهرة عبّر عنها القُدامى بالمجاز والتضمين ووصلوها بالإعجاز .

* * *

الباب الأوّل

في

التّعريف بالنصيريّة ونصوصها ومصنّفات العلويّين

ليس مُتهافتًا رأي من علّق سلامة النّتائج بحال النّصوص المدروسة . والرأي أثبتُ في المظانّ المنسوبة إلى النُّصيريّة ، لأنّها تَطرحُ ثلاث قضايا أساسيّة هي : موثوقيّة النصوص ؛ وتمثيلها ؛ وتصنيفها .

ففي موثوقيّة النّص سؤال عن نسبته ، وليس القطع أمرًا ميسورًا في كلّ الأحوال لأنّ جلّ الفرق التي تعنينا قصدت إلى التّخفي ، وركبت التّقيّة حيلة هوّنت بها حياتها في محيط معادٍ . فأيُّ دلالة تبقى للاسم ، إن أضحى وهميًّا ؛ وعن أيّ نسبة يمكن الحديث والانتحال قاعدةٌ ؟ وبأيّة قرينة نستدلّ وعلى المصنّف الواحد خلافٌ في الادّعاء أو الردّ ؟!

ليس أمام الباحث ، بعد هذا سوى ترجيح المُمْكن بالظنّ .

ثمّ إنّ في اتّساع المنسوبات إلى هذه الفرق ما يُعسِّرُ جمع الكلّ الظّاهر في الجزء المختار إلى حدّ الاستفهام صراحة عن تمثيل المختارات لمجمل المصنّفات

وقد رتّبنا الاختيار على أربعة قيودٍ :

القيد الأوّل : اطّراد المقالة أو الرّأي في عموم المدوّنة، وإبراز القول المُفرد الجزئي، متى بدا هامًّا.

القيد الثاني : مراعاة الأطوار التي شَهِدَها فكر الفرقة .

القيد الثالث : تقدير أجيال الفرقة من خلال أعيانها وأعلامها على اختلاف الاختصاص والمشْغَلِ .

القيد الرّابع : استقصاء فنون الكلام عند هذه الفرق، إذ أعثر البحث على أنّ كلّ فنّ قالت الفرقة فيه ينتظم داخل اعتقادها بسَببٍ يخصّه .

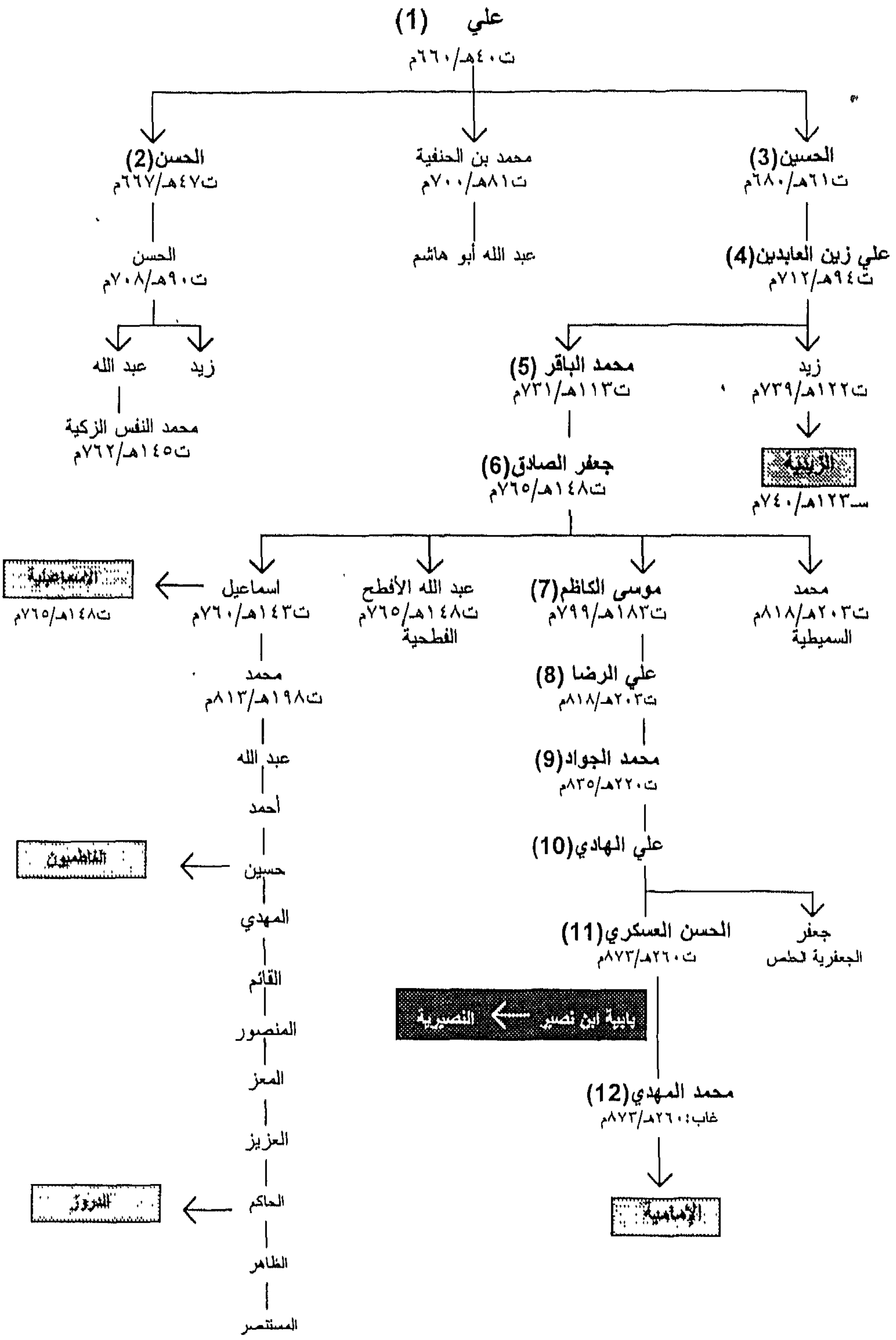
ويتعلّق هذا القيد الأخير في الحقيقة، بالمشكلة الثالثة، وهي تصنيف النّصوص المنسوبة إلى تلك الفرقة .

ولم نملْ إلى تصنيف نصوص الفرقة الواحدة حسب أسماء المؤلفين أو تواريخ وفاتهم فقط لأنّ ذلك وحده لا يجدي . ولم نشأ أن نرتّب النّصوص قسمين : النصوص القديمة والنصوص الحديثة ، لأنّ مثل هذا عزيزٌ في نصوص البابيّة والبهائيّة وكلّها حديث . ورجّحنا تصنيفًا ثالثا يحقّق غايتين هما من أبرز مشاغلنا في هذا البحث : أوّلاهما : **التاريخ** للمقالة الإسْلاميّة الهامشيّة من طور النّشأة إلى طور السّيادة والبحث عن الاستمرار؛ والثانية :

استخلاص الأسباب في نشأة الهامشيّ ، ومظاهر تطوّره ، وأساليب تفكيره وتَعْبيره. ذلك التّصنيف هو :

1 ـ تحديد النّصوص الدينيّة التّأسيسيّة
2 ـ جمع النّصوص المنسوبة إلى المحدثين من أبناء العلويين على فنّين : النصوص الدينيّة ؛ والنصوص الفكريّة .

ونزعنا في كلّ صنف إلى ترتيب النصوص ترتيبًا تاريخيًا حسب وفاة الأعلام والمصنّفين عسى أن يقف القارئ على تطوّر عقائد الفرقة ومقالاتها . ونحن إذ نؤثر هذا المنهج فإنّنا واعون بالاختلاف أحيانا كثيرة في حياة العلم ووفاة المصنّف فضلا عن حال المرويّات نفسها . ولم نهمل النصوص المتحوّلة مثل تلك المرويّات عن جعفر الصّادق فيما أخبر المفضّل بن عمر الجعفي لأنّنا وجدنا فيها فائدة الإبانة عن النصيريّة الأولى والفترة التي نشأت فيها ولمّا خشينا من الاختلاف في تاريخ الفرقة على وضوح النصوص وجلاء مشاغلها واشتهار نسبتها ، حرصْنا على التاريخ للفرقة منبهين إلى ثلاثة أطوار خادمة لغرض البحث عندنا : طور التكوّن ؛ وطور السيادة ؛ وطور البحث عن الاستمرار وهي مراحل تستشف بالاستقراء لا صراحة لعدم المناسبة دائما بين المرحلة التاريخيّة ، وووضع الفرقة من النشأة والسيادة والاستمرار .


علي (1)
ت٤٠هـ/٦٦٠م
الحسين(3)
ت٦١هـ/٦٨٠م
محمد بن الحنفية
ت٨١هـ/٧٠٠م
الحسن(2)
ت٤٧هـ/٦٦٧م
علي زين العابدين(4)
ت٩٤هـ/٧١٢م
عبد الله أبو هاشم
الحسن
ت٩٠هـ/٧٠٨م
زيد
ت١٢٢هـ/٧٣٩م
محمد الباقر (5)
ت١١٣هـ/٧٣١م
زيد
عبد الله
محمد النفس الزكية
ت١٤٥هـ/٧٦٢م
الزيدية
سـ١٢٣هـ/٧٤٠م
جعفر الصادق(6)
ت١٤٨هـ/٧٦٥م
محمد
ت٢٠٣هـ/٨١٨م
السميطية
موسى الكاظم(7)
ت١٨٣هـ/٧٩٩م
عبد الله الأفطح
ت١٤٨هـ/٧٦٥م
الفطحية
اسماعيل
ت١٤٣هـ/٧٦٠م
الإسماعيلية
ت١٤٨هـ/٧٦٥م
علي الرضا (8)
ت٢٠٣هـ/٨١٨م
محمد
ت١٩٨هـ/٨١٣م
محمد الجواد(9)
ت٢٢٠هـ/٨٣٥م
عبد الله
أحمد
علي الهادي(10)
حسين
الفاطميون
جعفر
الجعفرية لطمس
الحسن العسكري(11)
ت٢٦٠هـ/٨٧٣م
المهدي
بابية ابن نصير
النصيرية
القائم
المنصور
محمد المهدي(12)
غاب: ٢٦٠هـ/٨٧٣م
المعز
العزيز
الإمامية
الحاكم
الدروز
الظاهر
المستنصر

I

في التّعريف بالنُّصيْريّة

يُعتبر كتاب الباكورة لسليمان الأدني (ت .1283هـ/1866م)(1) وتاريخ العلويّين لمحمّد أمين غالب الطويل (ت.1351هـ/ 1932م)(2) من أهمّ النّصوص الحديثة في التعريف بالنصيريّة وبعض عقائدها وأطوارها . ولكنّ بين الباحثين إجماعًا على ضرورة الحذر في الأخذ عنهما(3). ونشهد بين العلويّين أنفسهم تردّدًا في تصديق الرّجليْن وتوثيق الكتابين(4) لأسباب لا تلزمنا البتّة بالإعراض عنهما.

وإنّما نرى التعريف بالنّصيريّة من خلال ثلاثة أطوار ، خلافًا لما جاء في تاريخ العلويّين ، لأنّها أطوارُ إشكاليّة في سيرة الفرقة وتشكّل عقائدها وتطوّرها . ويخصّ الطور الأوّل ظهور الفرقة ومقالتها ؛ ويهمّ الثاني التأسيس لأصول العقائد والافتراق؛ ويتعلّق الثالث بحال الفرقة حديثًا .

الطّور الأوّل : في التّكوّن والظهور .

لا نجد أثرًا لاسم "النصيريّة" في أوائل كتب الفرق والمقالات ،

---

(1) *صدر الكتاب في طبعة أولى ببيروت سنة 1863 بعناية البعثة التّبشيريّة ، ثمّ صدر في طبعة ثانية عن "ديار عقل" ببيروت سنة 1988 ، ضمن سلسلة «الأديان السريّة» ، عدد 7 . وسنعتمد الطبعة الأولى .*

(2) *صدر الكتاب في طبعة أولى باللاذقيّة سنة 1924 ، وفي طبعة ثانية ببيروت ، عن دار الأندلس سنة 1966 إلاّ أنّ الطبعة الثانية قد حُذفت منها فقرات عديدة مما أوجب استعمال الطبعة الأولى .*

(3) *راجع وداد القاضي ، مقال علويّ في دائرة المعارف الإيرانيّة . وهالم (Halm) في مقال نصيريّة* *E.I^2. .Tome VIII, 145*

(4) *راجع مطاعن الخيّر على ما جاء في الكتاب . في مقدّمة تاريخ العلويين ، ط 2 . دار الأندلس 1966.*

في حين نجد حديثًا وجيزًا عن النّميريّة(1) في فرق الشيعة للنوبختي (ت.ق 4هـ/10م؟) وفي كتاب "المقالات والفرق" لسعد القمّي (ت .301هـ/913 م)(2)، وفي "مقالات الإسلاميّين : للأشعري (ت .324هـ/935م)(3)؛ وكذلك في كتاب "الفرق بين الفرق" للبغدادي (ت.429هـ/1037م) ، وكأنّ البغدادي لم يطلّع على ما رواه ابن الغضائري (ت .411هـ/1 ـ 1020م) عن أبي محمّد ابن طلحة بن علي بن عبد اللّه بن غلالة يرويه عن بكر الجعابي في الإقرار ببدء النصيريّة ونسبتها إلى محمّد بن نصير(4).

ويصبح اسم "النّصيريّة" شائعًا ابتداء من القرن (5هـ/11م) ليعوّض اسم النّميريّة(5). ولئن لاحظ هـ . هالم (Heinz Halm) هذا فإنّه قرّر في بحوثه الحديثة أنّ النّصيريّة هي النّميريّة (Namîriten) ، نسبة إلى محمّد بن نصير النّميري (Namiri)(6)؛ ويرجّح بهذا الرّأي أنّ هذه الفرقة هي من بقايا الغلوّ الشيعي الذي ظهر بالكوفة(7) ويناصر رأي سليمان الأدني في نسبة الفرقة(8)

---

(1) "النُميْريّة " هكذا ضبطها المامقاني في تنقيح المقال ج 1 ص 245 ، وذكرها في ج 3 ص 195 ؛ وكذا في الكلبي ، جمهرة انساب العرب نسبة إلى قبيلة نُميْر . ولا نجد وجهًا لقراءة ماسينيون (Massignon) أو جورجي (Jurji) أو هالم (Halm) ؛ راجع : *Massignon , Esquisse d'une Bibliographie Nusayrie, in OPERA MINORA, T. 1 p 642 ; Jurji, The Alids of North Syria, in M.W n° 29 (1939) p. 330; Halm Die islamische Gnosis, Zürich, 1982, p 282 .*

(2) *راجع القمّي ، كتاب المقالات والفرق . صحّحه وقدّم له وعلّق عليه محمّد جواد مشكور ، طهران 1341هـ[1922 م] ص 100 ـ 101 .*

(3) *راجع مقالات الإسلاميّين ، ص 15*

(4) *راجع القهبائي ، مجمع الرجال . تصحيح وتعليق الحاج السيّد ضياء الدين . اصفهان 1387 هـ[1967 م] ج 6 ، ص 62 ـ 63 ، وفيه : «ابو محمّد ابن طلحة بن علي بن عبد اللّه بن علالة ، بالعين المهملة وهو تصحيف ؛ وصحيحه في المامقاني »، تنقيح المقال ، النجف 1352 هـ [1933 م] ، ج 3 ، ص 195 عدد الترجمة 11450 .*

(5) راجع ابن حزم، الفصل، تحقيق محمّد نصر وعبد الرحمن عميرة . بيروت 1405 هـ/ 1985 م ، ج 5 ص 50 . ولم يثبت عندي من خلال المخطوطات القديمة والنصوص الحديثة لعنُ النصيريّة لفاطمة والحسن والحسين . راجع أيضا تعليقا على مقالة ابن حزم :

Friedlaender, The Heterodoxies of Shiites in The Presentation of Ibn Hazm in J.A.O.S, XXIX (1908), 126 .

(6) راجع H.Halm, Die Islamische Gnosis, Die Extreme Schia und Die Alawiten, Zürich und München, 1982, p 282 ; art . Nusayriyya in EIIome VIII, p p.

(7) راجع *Halm, art . Nusayryya, p 145*

(8) *سليمان الادني ، الباكورة السليمانيّة في كشف الديانة النّصيريّة ، بيروت 1863 ، ص 16 .*

ورأي الأب لامنس (H. Lammens) إلى حدّ[1]، ويوافق ما ذهب إليه كـ. هويار (Clément Huart)[2]وكذلك س. قوييار (S. Guyard) . وبهذا الرأي نفسه ينقض هذا الباحث الألماني ما قدّمه بيلينوس (Pline) في تاريخه[3] ، وما رجح عند ر. ديسو (R.Dussaud) [4] وجونز (Jones)[5] ورشيد تانقوت[6] من المحدثين . ولئن كنّا نستصوب مُجمل الرّأي عند هالم (Halm) فإنّنا لا نجد بدًّا من أن نسأل :

أ ـ منْ هُوَ محمّد بن نُصير الذي تُنسب إليه الفرقةُ ؟

ب ـ هلْ النّميريّة هي ـ بالتّمام ـ فرقة النّصيريّة ؟

ج ـ لماذا حدثَ تحوّلٌ في التّسميّة ابتداءًا من ابن الغضائري ؟

تبدو المصادر ضنينةً بالخبر عن محمّد بن نصير . والوارد في نسبه من خلال الشذرات أنّه محمّد ابن / بن نُصير[7] الفهري[8] النّميري[9] المكنّى بأبي شعيب[10]. وليس في نسبته القبلية ما يقطع بأنّه عربي الأصل أو مولى . وفي

---

(1) راجع *H.Lammens,Au Pays des Nosaïris in . Revue de l'Orient Chrétien V (1900) p111* ولكن *هالم (Halm) لا يوافقه في أنّ النّصيريّة فرقة معتقدة للمسيحيّة ، راجع لامنس (Lammens) في :*

Les Nosaïris, Notes sur leur histoire et leur Religion in Etudes, 20 Août 1899, p 491 .

(2) راجع C.Huart, la Poésie Religieuse des Nosaïris In J.A. 7 ème serie, Tome XIV (1879), p 199.

(3) *Pline, d'aprés R.Dussaud, Histoire et Religion des Nosaïris, Paris 1900 p 14, note 1.*

(4) *R. Dussaud, op . Cit, p 39 .*

(5) *راجع ارنولد هيومارتن جونز ، مدن بلاد الشام حين كانت ولاية رومانية . ترجمة إحسان عبّاس ط 1 . عمان 1987 ، ص 72.*

(6) *رشيد تانقوت ، النصيريون والنّصيريّة . اسطنبول 1938 . يمثل الكتاب اتّجاها ثالثا في تأويل اصل النصيريّة . « إنّ العلويّة قديمة العهد . والعلويون ، إن كانوا في هاتاي (انطاكية) أو في الاناضول ، هم من العنصر التّركي بالنظر لاجسامهم ولتاريخهم وعقيدتهم » . ص 61 .*

(7) *لسنا نعلم عن والد محمّد شيئًا ، ولا شيء في الاخبار يفيد القطع بأنّه نُصير ، وإنْ ادّعى الاب لامنس أنّ نصيرًا شخصيّة تاريخيّة ، تمامًا كالخصيبي ، الذي تابع دعوته الدينيّة يقول لامنس (Lammens) :*

" Nous croyons, au contraire, devoir considérer Nosaïr comme un personnage historique, au même titre de Hosaibï, son continuateur religieux" .

"Les Nosaris", in Etudes , 20 Août 1899, p 466 .

راجع أيضا ، القهبائي ، مجمع الرجال ، ج 6. ص 63 ؛ النوبختي، فرق الشيعة ، ص 93 .

81) راجع الكشي، رجال، تقديم وتحقيق السيّد محمّد الحسيني، كربلاء [د .ت] ، ص438 .

(9) *المصدر السابق ، ص 438 ، المامقاني ، تنقيح المقال ، ج 3 ص 195 ؛ النوبختي، فرق الشيعة ص 93 ؛ وراجع أيضا في وجه الضّبط الهامش عدد 75 .*

(10) *» ، في المصادر النّميريّة ، راجع ، الخصيبي ، الهداية الكبرى، ص 129 أ ؛ ويضيف : « وكانت كنيته في دار السلطان وعند العامة أبو جعفر ، وكان يكنّى أبا المطلب*

بعض الأخبار أنه بصْريّ الموطن(1) وفي البعض الآخر إنباه بأنّه كوفي(2). أدرك الإمام الشيعي العاشر ، علي الهادي (ت . 254هـ/868م) وصحبه ، والظاهر أنّه نال عنده حظوةً هيّأته للبابيّة أيّام الإمام الحادي عشر الحسن العسْكريّ (ت . 260هـ/874 م)(3). ويبدو من المرويات فيه اختلاف النّاس في حاله بين طاعن وموثّق ، يسوق المقالة الأولى أهل الجرح من رجال الاثني عشريّة خاصة ؛ ويورد الثانية أهل التوثيق من أتباع النصيريّة .

1 . مقالة أهْل الجرْح والتّضعيف .

تعتبر الترجمة التي أفردها المامقاني (ت .بعد 1016 هـ/1607م) أوفى عرض في التّعريف بالرّجل لأنّه جمع خبره من جلّ المظانّ الشيعيّة ، وقطع فيه بالغلوّ وقال فيه إنّه «ضعيف زنديق»(4) ؛ وعلى ذلك إجماع من صنّف في مقالات الفرق الإسلاميّة من غير الطائفة الإماميّة ، كالأشعري ، والبغدادي ، وابن حزم، والشهرستاني .. وكلّهم نعتوا النميريّة أو النصيريّة ، وشيخها ـ إن صحّت النسبة إليه ـ بالغلوّ . ويبدو السّبب في هذا التقدير عند الإمامية خاصّة ما وراه سعد بن عبد الله بن أبي خلف (ت .301هـ/913م ؟)(5).

«قال سعد :حدّثني العُبيدي قال : كتب إليّ العسكريّ ابتداءً منه : ابرأ إلى الله من الفهريّ والحسن ابن بابا القمّي ، فابرأ منهما فإنّي محذّرك وجميع مواليّ ، وإنّي العنهما لعنة الله مستاكلين ياكلان بنا الناس ، فتّانين مؤذيين آذاهما الله ، أرسلهما في اللّعنة، واركسهما في الفتنة ركسًا ، يزعم ابن بابا أنّي بعثته نبيًا وأنّه بابٌ ، عليه لعنة الله ، سخر منه الشيطان وأغواه ، فلعن الله من قبل منه ذلك . يا محمّد إن قدرت أن

---

(١) *ابن الغضائري ، في رجال القهبائي، ج 6 ص 63 ؛ الهداية الكُبرى ، ص 1129.*

(2) يتّضح ذلك من خلال سند الرّواة ، ومقالاته الغالية التي هي من الغلوّ بالكوفة .

(3) *راجع الطبرسي ، "الاحتجاج" ، ج2 ، ص 474. وذكر أنّ ابن نصير ادّعى البابيّة لصاحب الزمان بعد وفاة أبيه .*

(4) تنقيح المقال ، ج 1 ، ص 145 .

(5) *هو سعد بن عبد الله بن أبي خلف الاشعري . ذكرت الاخبار أنّه توفي سنة 299 هـ / 911 م ، وأفرد له المامقاني ترجمة واسعة في تنقيح المقال ، ج 2 ص 16ـ20، ومال إلى توثيقه ، رغم عدّه في الجدول التاليفي ج 1 . ص 63 صحابيًا مجهولاً .*

تخدش رأسه بالحجر فافعل ، فإنّه قد آذاني، آذاه الله في الدنيا والآخرة » .(1)

فالطّعن على محمّد بن نصير - حسب الخبر - كان لادّعائه وابن بابا السّفارة عن الإمام الحادي عشر ، والبابيّة له ، وهي ظاهرة كانت وقتذاك شائعة ، وهي من مقتضيات الدّعوة وتنائي الدّيار. والسّبب في هذا الادّعاء للبابيّة والسّفارة حرص البعض على جمع المال باسم الإمام ، وكسب الوجاهة والنفوذ بين الجماعات التي يقصدها أولئك ، وهو ما نبّه إليه مثل الطّوسي (ت.460 هـ/ 1067م) في كتاب الغيبة(2) طيّ حديثه عن المذمومين من السّفراء .

وأشدّ أسباب الوجاهة قول الباب في العقيدة ، والردّ على أسئلة الحيارى ، وكشف المغطّى من الأحكام للطالبين ، وهذا ما يضمن لمدّعي البابيّة الأموال الطائلة ويبرّر عبارة "يستأكلان" في الخبر .

ويمثّل ادّعاء البابيّة والسّفارة ، من جهة أخرى ، جرأة على الإمام وخرقًا لكلمته النافذة ، واغتصاب حقّ اعتقدت الإماميّة أنّه لأبي جعفر محمّد بن عثمان ابن سعد العمري (ت .304 هـ/916م) (3) بالنّص الذي أبان العسكري . وهذا ما يفسّر طعن العُمري نفسه في محمّد بن نصير .

روى المجلسي (ت.1111هـ/1699م) : «**قال أبو طالب الأنباري : لمّا ظهر محمّد بن نصير بما ظهر لعنه أبو جعفر رضي الله عنه وتبرّأ منه؛ فبلغه ذلك ، فقصد أبا جعفر ليعطف بقلبه عليه أو يعتذر إليه ، فلم يأذن له وحجبه وردّه خائبًا**»(4) والظاهر أنّ ابن نصير كان على صلة بالعمري ، يجتمعان في مجلس الإمام الحادي عشر ويختلفان إليه، ولا شكّ في أنّ التنافس بينهما على القرب من الإمام والبابيّة ممّا يسبّب كثرة الاقاويل على بعضهما بعضًا ويباعد بينهما .

---

(1) *راجع رجال الكشي ص 438.*

(2) *راجع الطوسي الغيبة ، تحقيق أغا بزرك الطهراني ، النجف [1965م] ، ص 213.*

(3) *لخصّ المجلسي مقالة الإماميّة في فضل العمري ، وعدّه - اعتقادًا - من السفراء الممدوحين ، وعدول رجال الطائفة ، راجع بحار الأنوار ، ط 3 . بيروت 1403 هـ/ 1983 م ج 51 ، ص 347...*

(4) *المصدر السابق ، ص 367 ؛ راجع أيضا ، الطوسي ، الغيبة ، ص 244 ؛ المامقاني، تنقيح المقال ، ج 3 ص 195 .*

إلاّ أنّ الأصول الإماميّة تفصّل ما ظهر به محمّد بن نصير، فتنسب إليه أنّه كان «**يقول فيه [في أبي الحسن] بالربوبيّة**»(1) ويذكر الكشي «**أنّه ادّعى أنّه نبيّ رسولٌ، وأنّ علي بن محمّد العسكري (ع) أرسله**»(2)، ويروي الخبر أنّه قال بالتّناسخ(3)، ويضيف الطوسي في غيبته عن سعد بن عبد الله الأشعري أنّ محمّد بن نصير كان: «**يقول بالإباحة للمحارم، وتحليل نكاح الرجال بعضهم بعضا في أدبارهم ويزعم أنّ ذلك من التواضع والإخبات والتذلل في المفعول به وأنّه من الفاعل إحدى الشّهوات والطّيبات**»(4) ويؤكّد سعد بن عبد الله فيما يروي يحى بن عبد الرحمن ابن خاقان أنّه رأى محمّد بن نصير «**ميانا وغلام على ظهره. قال: فلقيته، فعاتبته على ذلك، فقال: إنّ هذا من اللّذات، وهو من التواضع لله، وترك التجبّر**»(5). وليست هذه المقالات في تأليه الإمام والتناسخ وادّعاء النبوّة واستحلال الشرائع غريبة عن العقائد السيّارة بالكوفة منذ حدث المختاريّة (66هـ/685م)(6). يروي اسماعيل بن مسلم المحدّث، وهو ممّن عاصر الحسن البصري (ت.110هـ/728م): «**كنت بالكوفة فإذا قوم من جيراني يكثرون الدخول على رجل، فقلتُ: من هذا الذي تدخلون عليه؟ فقالوا: هذا علي بن أبي طالب. فقلتُ: أدخلوني معكم. فمضيتُ معهم، وخبأت معي سوطًا تحت ثيابي، فدخلتُ، فإذا شيخ أصلع بطين، فقلتُ له: أنت علي بن أبي طالب؟ فأومأ برأسه، أي نعم. فأخرجتُ السّوط فمازلتُ أقنعه وهو يقول: لهواي لهواي. فقلتُ لهم: يا فسقة، عليّ بن أبي طالب نبطيّ؟ ثمّ قلتُ له: ويلك ما قصّتك؟ قال: جُعلتُ فداك! أنا رجل من أهل السّواد أخذني هؤلاء، فقالوا: أنت عليّ بن أبي طالب**»(7).

---

(1) *راجع الكشي، رجال، ص 438؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 51 ص 368؛ الطوسي، الغيبة، ص 244؛ المامقاني، تنقيح المقال، ج 3 ص 195.*

(2) *راجع الكشي، رجال، ص 438؛ أيضا الطوسي، الغيبة، ص 244؛ المجلسي، بحار الانوار، ج 51 ص 368؛ المامقاني، ج 3 ص 195.*

(3) *المصادر السّابقة.*

(4) *راجع الطوسي، الغيبة، ص 244؛ وكذلك المصادر السابقة.*

51) *راجع الكشي، رجال، ص 438؛ بحار الانوار، ج 51 ص 368؛ المامقاني، تنقيح، ج 3 ص 195.*

(6) *نكاد نقطع بأنّ هذه المقالة لم تظهر متزامنة، مرّة واحدة، وإنّما كانت نشأتها على التّدريج كالقول بالرّبوبيّة في الإمام أيام الخطابيّة لا قبلها، وإن هيّأ لها المناخ الاعتقادي بالكوفة.*

(7) *راجع ابن قتيبة، عيون الاخبار تحقيق محمد الإسكندراني، ط، 1، بيروت 1414هـ/1994م. المجلد 1 ص 547*

ولئن كنّا نستبعد أن يكون محمّد بن نصير قال مقالته الغالية في الإمام العاشر (ت. 254هـ/868م) لأنّ ذلك يمنع قربه من العسكري ، والحظوة التي وجده عنده بدايةً ، إلى حدّ طمعه في البابيّة وتوقه إلى السّفارة عنه ، فإنّ القول بألوهيّة الإمام وتناسخ أرواح الأئمة قد عرف عند الخطابيّة(1)، وإن كان المغيرة بن سعيد العجليّ (قتل 119هـ/737م) قد رفع عليّا وأبناءه إلى مرتبة فائقة وتجاوز بهم حدّ البشريّة وكذلك بيان (2).

ونرجّح أنّ ابن نصير قد قنع بادّعاء السّفارة والبابيّة للإمام العسكري (ت.260هـ/874م) ، وهو ما أثار الطّعن عليه ، ولمّا كانت الغيبة الصّغرى ، وظهرت الوسائط بين الإمام والشيعة ، واحتيج إلى التوقيع ، كان لابن نصير أثر ، وكان يُجيب عن أسئلة الطالبين أو يحدّثُ عن صاحب الزّمان ، الإمام الغائب . وفي هذا الظرف بالتحديد يبدو القول في الإمام القائم بالارْتفاع (3) مقبولاً ، وكذلك بالتناسخ . أمّا ادّعاء النبوّة فالمرجّح أنّه من أقوال أتباعه من بعده ، على الرغم من أنّ أوّل من قال بظهور الأنبياء في جميع العصور والأوقات ، وأنّ الرسالة لا تنقطع أبدًا هو أبو منصور العجلي (قتل120هـ/737م)(4).

أمّا القول بتحليل الشرائع ، وإباحة نكاح الرّجال فينسب مجملا إلى الجناحيّة التي انتشرت عقيدتها بفارس(5)، ولكنّ مسألة نكاح الرجال أصرح في النّسبة إلى الخطابيّة وعلى الرّغم من هذه النسبة الصريحة ، فإنّ محمّد بن نصير لم يُوصلْ بمقالة الفرق الخطابيّة اللاّحقة ، وإنّما قربته المصادر الإماميّة بالحسن بن محمّد المعروف بابن بابا القمّي وفارس بن حاتم القزويني ، حين

---

(1) حول الخطابيّة راجع : مثلا *B.Lewis, The origins of Ismailism, Cambridge, 1940 pp 32,37; Halm Die Islamische Gnosis, München, 1982, pp 199 - 217.*

المامقاني ، مقباس الهداية ، في تنقيح المقال ج 3 ، ص 85 .

وإلى هذا الراي يذهب محمّد جابر عبد العال الحيْني ، حركات الشيعة المتطرّفين وأثرهم في الحياة الاجتماعيّة والادبيّة لمدن العراق إبّان العصر العباسي الأوّل . ط 1 . القاهرة 1954 . ط 2 . القاهرة 1967 ، ص 45 :« والذي يرجّح لدينا أيضا نفي نسبة نظريّة تجسّد الالوهيّة إلى بيان بن سمعان أنّ هذه النظريّة لا تذكر في الكوفة إلاّ مقرونة بفرق الخطابيّة لا قبلها . »

(2) *راجع ابن الاثير ، الكامل ، تحقيق طورنبيرغ (Torenberg) بريل ، 1871 ، ط ج 5 ، ص 207 ـ 209 .*

(3) *حول القول بالارتفاع راجع رجال الخاقاني ،راجع الوحيد البهبهاني،فوائد الوحيد البهبهاني،في آخر رجال الخاقاني ، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، ص 38.وجاء في مقباس الهداية في علم الدراية للمقاني : « وقد يقال في الرجال فلان كان من اهل الطيّارة ومن أهل الارتفاع ويريدون بذلك أنّه كان غاليّا » . راجع ص 88 .*

(4) *حول مقالة العجلي ، راجع Halm, Die Islamische Gnosis, pp. 86-87.*

(5) *حول عقيدة الجّناحيّة ، راجع نفسه ، ص ص 63 ـ 69 ؛ جابر عبد العال الحيني ، نفسه ص ص 75 ـ 79*

روى نصر بن الصبّاح (ت .319هـ /931م) أنّ علي بن محمّد العسكري (ت .260هـ/874م) لعن هؤلاء الثلاثة ، واعتبرهم من الكذّابين(1)، و إذا سلّمنا بأنّ الثلاثة متعاصرون ، أفدنا ـ في فهم ما ينسب إلى ابن نصير ـ من تتلمذ ابن بابا القمّي على عليّ بن حَسكَة القائل بإسقاط الشّرائع ، تأويلاً لقوله : «**إنّ الصّلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**»(2) «**معناها رجل لا سجود ولا ركوع**»(3). ويشهد سهل بن زياد الآدمي أنّه كتب إلى أبي الحسن العسكري يسأل عمّا يدّعيه ابن حَسكَة من الغلوّ في الإمام، وادّعاء البابيّة ، والنبوّة(4).

أمّا فارس بن حاتم القزويني (قتل بعد 250هـ/864 م) ، فالظاهر أنّه ادّعى الوكالة للعسكري ، وتولّى التوقيع على أسئلة الطالبين عن الإمام ، في حين تنسب إليه الأخبار الشيعيّة الغلوّ دون تفصيل . فالظّاهر أيضا أنّه كان ذا أثر بعيد في الناس ، ممّا دفع الإمام العسكري إلى تكليف بعض الأتباع بقتله وقد تمّ بالفعل ذلك (5).

لعلّ ما سبق في خبر الثّلاثة يدعو إلى اعتبار ادّعاء البابيّة كافيا لرمي مثل ابن نصير بالغلوّ والكُفر ، وأمر الأتباع بقتل مثل القزويني ، لأنّ في ادّعاء الوكالة أو البابيّة مخالفة لنصّ الإمام .

إلاّ أنّ الأصول الإماميّة لا تصرح بعلاقة مّا كانت تربط ابن نصير بابن بابا القمّي والقزويني ، في حين تثبت أنّ محمد بن موسى بن الحسن بن فرات كان «**يقوّي** أسبابه ويعضده»(6). ولئن رجّح هـ. هالم (H.Halm) أنّ المقصود بابن فرات هو محمّد بن موسى بن الحسن الفرات [كذا] ، صاحب الإمام الهادي (ت . 254هـ/868م)(7) فإنّ الطوسي متردّد في صحبته بين الإمام الهادي والعسكري . ويعتبره في رجاله إماميًا مجهولاً .

ويقرّر المامقاني ـ على العكس من ذلك ـ أنّ المقصود بصاحب ابن نصير هو محمد بن موسى بن الحسن بن فرات ، ويضيف تخصيصًا "الشريعي" ، ويؤكّد أنّه عَيْنُ من عناه الطوسي في رجاله بمحمّد بن موسى الشريعي ، وذكر أنّه من أصحاب العسكري ، وقال فيه : إنّه غالٍ ، وأشار المامقاني إلى نعت الرجل

---

(1) رجال الكشي ، ص 437 ـ 438 .

(2) العنكبوت :29 / 45

(3) المصدر السابق ، ص 435 ؛ المامقاني ، تنقيح المقال ، ج 2 ص 276 ـ 277 .

(4) *راجع رجال الكشي ، ص 436 .*

(5) *راجع حول فارس بن حاتم بن ماهوية القزويني، الكشي، رجال، ص440-444، المامقاني، تنقيح المقال، ج 2 ص 369 – 370.*

(6) *راجع رجال الكشي ، ص 438*

(7) راجع H.Halm, Die Islamische Gnosis, p 282

أحيانا بالسّريعي ، (بالسّين) أحيانا ، وبالشريقي (بالقاف) تارة أخرى ؛ ويقرّر المامقاني في النهاية :

> **«ثمّ إنّي بعد حين ظهر لي كون الشريعي بالعين هو الصحيح ، وانّه نسبة إلى الحسن الشريعي المدّعي للسّفارة كذبًا (..) ووجه النّسبة انّه يقوّي أسباب محمد [بن نصير] ويعضده كما نقل ذلك الشيخ رحمه الله [الطوسي] .»(1).**

والمنقول عن محمّد بن موسى الشريقي أنّه من تلامذة ابن حَسَكَة أيضا(2). ويذكر المجلسي في بحار الأنوار أنّ الشريعي هو أوّل المذمومين الذين ادّعوا البابيّة ويحمل أنّه :

> **«نسب إليهم [الائمة] ما لا يليق بهم ، وما هم منه براء ، فلعنته الشيعة وتبرأت منه وخرج توقيع الإمام بلعنه والبراءة منه ...»(3).**

ويفصّل أبو الحسن الأشعري في مقالاته ما ينسب إلى الشّريعي وأصحابه من القول بحلول الله في خمسة أشخاص : النّبي و عليّ وفي الحسن والحسيْن وفاطمة ، فهؤلاء ، آلهة عندهم (...) وحكي أنّ الشريعي كان يزعم أنّ البارئ حلّ فيه(4).

وينقل البغدادي (ت .429هـ/1037م) عن الأشعري مقالة الشريعيّ ، ويضيف أن ابن نصير كان من أتباعه ، وهو ما لم يصرّح به الأشعري . والظنّ أنّ البغدادي قد استنتج ذلك حين قال الأشعري :

> **«وحكي أنّ الشريعيّ كان يزعم أنّ البارئ جلّ جلاله يحلّ فيه ، وحكي أنّ فرقة من الرّافضة يقال لهم «النميريّة» أصحاب "النميري" يقول إنّ البارئ كان حالا في النميري .»(5).**

ولسنا نجد ما يبرّر موقف هـ . هالم (H.Halm) حين أسقط من نصّ البغدادي "الشريعي" ، وعوّضها بالشعيري(6) والحال أنّ الأوّل هو محمد بن موسى الذي نقده المامقاني ، أمّا الثاني فهو بشار الشعيري ، ولعلّ السّبب ما لاحظ هالم (Halm) من تطابق بين مقالة الشعيريّة ، وعقيدة النصيريّة في عليّ

---

(1) راجع *المامقاني ، تنقيح المقال ، ج 3 ص 193 .*

(2) راجع رجال الكشي ، ص 439 .

(3) راجع *المجلسي ، بحار الانوار ، ج 361 ص .*

(4) راجع *الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص 14 ـ 15 .*

(5) راجع *المصدر السابق .*

(6) راجع *Halm Die Islamische Gnosis, p 283*

ابن أبي طالب . وهنا مكمن التباين بين الشريعية والشعيريّة . فالعقيدة الأولى ترى حلول الله في خمسة أشخاص : محمّد وعلي وفاطمة والحسن والحسيْن وتذهب العقيدة الثانية إلى إقرار الحلول الإلاهي في أربعة دون محمّد . ويذكر الكشي أنّ مقالة بشار الشعيري هي نفس مقالة العلياويّة(1).

يقولون : إنّ عليّا «ع» هو ربّ ، وظهر بالعلياوية الهاشميّة وأظهر أنّه عبده ورسوله بالمحمّديّة، ووافق أصحاب أبي الخطّاب في أربعة أشخاص عليّ وفاطمة والحسن والحسيْن عليهم السلام ، وأنّ معنى الأشخاص الثلاثة فاطمة والحسن والحسيْن تلبيس والحقيقة ، والحقيقة شخص عليّ ، لأنّه أوّل الأشخاص في الإمامة والكثرة ، وأنكروا شخص محمّد «ص» وزعموا أنّ محمّدا عبد وعليا [في الأصل : علي] ربّ ، وأقاموا محمّدا مقام ما أقامت المخمّسة سلمان ، وجعلوه رسولا لعليّ ، فوافقهم في الإباحات والتعطيل والتناسخ .»(2).

ويُنسب من هذا إلى ابن نصير أنّهَ قال بحلول الروح الإلهيّة في خمسة أشخاص (مثل المخمسة) أو في الأربعة دُون محمّد ، وهو ما يُناسب تماما العقيدة المنسوبة إلى النّصيريّة من نصوصها الأولى مثل مصنّفات الخصيبي (ت . 346هـ/957م) ، ما يوافق ، إلى حدّ ، مذهب الشهرستاني (ت .548هـ/ 1153م) في الوصل بين الإسحاقيّة والنصيريّة . يقول فيهم :

«من جملة غلاة الشيعة (..) قالوا : ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمرٌ لا ينكره عاقل (..) ولمّا لم يكن بعد رسول الله (ص) شخص أفضل من علي رضي الله عنه وبعده أولاده المخصوصون ، وهم خير البريّة ، فظهر الحقّ بصورتهم ، ونطق بلسانهم ، وأخذ بأيديهم ، فعن هذا أطلقنا اسم الإلهيّة عليهم . وإنّما أثبتنا هذا الاختصاص لعلي رضي الله عنه دون غيره ، لأنّه كان مخصوصا بتأييد إلاهي من عند الله فيما يتعلّق بباطن الأسرار (..) وربّما أثبتوا له شركة في الرسالة (..)

فالنصيريّة أميل إلى تقرير الجزء الإلاهي
والإسحاقيّة أميل إلى تقرير الشركة في
النبوّة .»(3).

---

(1) راجع رجال الكشي ، ص 341 .

(2) قارنه بما جاء في الشهرستاني ، الملل ، ص 80 .

(3) راجع الشهرستاني ، الملل ، ص 80 ـ 81 .

وأصل الموافقة بين العلياويّة والنّصيريّة حسب الشهرستاني، القول بحلول الإلهيّة في علي ووجه التباين بينهما قول العلياويّة و حلول الإلهيّة في أشخاص أربعة فقط ، في حين تعتقد الإسحاقيّة والنصيريّة معًا حلول الإلهيّة في عليّ وأولاده جميعا المخصوصين بالإماميّة .

ويروي أبوالنصر محمد بن مسعود عن أبي يعقوب اسحاق بن محمّد البصري أنّه كان غاليا :«**وصرتُ إليه إلى بغداد لأكتب عنده ، وسألته كتابا أنسخه فأخرج من أحاديث المفضّل بن عمر** [في الأصل : الفضل بن عمر] **في التفويض ، فلم أرغب فيه ، فأخرج إليّ من أحاديث منتسخة من الثقات رأيته مولعا بالحمامات المراعيش ويمسكها ويرى في فضل إمساكها أحاديث. قال : وهو أحفظ من لقيته.**»⁽¹⁾ والمقصود بالتفويض القول في الأئمة بتقدير الأرزاق⁽²⁾، وتندرج هذه المقالة داخل اعتقاد في تأليه الإمام .

يتّضح من رواية أهل الجرح والتّضعيف أنّ خبر محمّد بن نصير يدور على ادّعاء البابيّة للإمام العاشر علي الهادي أو الإمام الحادي عشر الحسن العسكري وفي ذلك ما يكفي لتكفيره ورميه بالغلوّ . وبالإضافة إلى نسبة إحلال الشرائع والقول بالتناسخ وادّعاء النّبوة إلى أبي شُعيْب النّميري فإنّ كتب الرجال والمقالات والفرق تصل النّميريّة وحتّى النّصيريّة بالشعيريّة مرّة والإسحاقيّة مرّة أخرى وبمقالة ابن حَسَكَة حينًا ، وبالعلياويّة حينًا آخر . وهذه الإحالات كلّها تدلّ على غلوّ المقالة عند أبي شُعيْب النّصيري وهو ما أنْكرت المصادر الإماميّة والسّنيّة جميعا ، وردّت به وثاقة الرّجل .

إلاّ أنّ أهل النّصيريّة يروون في صاحبهم محمّد بن نصير أخبارًا تخالف تمامًا ما سبق ، منها ما يقصدون به الرّد على مخالفيهم ، ومنها ما يعتبرونه من عقيدتهم وشؤون ديانتهم .

2 . مقالـــة أهــل التّوثيق والتّعديـــل.

جاءت هذه المقالة مشتّتة في المتون النّصيريّة القديمة والمصنّفات الحديثة، وحوى منها بعض الشذرات قليل من الأخبار الشيعيّة الإماميّة ، مما استبقي ولم يُوأدْ . والظّاهر من كلّ هذه النّتف ، والأخبار المُقطّعة أنّ الكلام في الرجل لم يُخرج عن ثلاث فضائل : فضيلة العلم ، فضيلة البابيّة للإمام الحادي عشر ،

---

(1) راجع رجال الكشي ، ص 446 .

(2) راجع المامقاني ، مقباس الهداية ، ضمن تنقيح المقال ، ج 3 ، ص 87 .

فضيلة الاستقامة في الاعتقاد .

ففي فضل العلم يبدو قول الجعابي مفيداً ، وإن أردف صاحبه بتضعيف ابن نصير بما اشتهر عنه من القول بالتفويض والغلوّ في الأئمة وإقرار التناسخ وليس من الهيّن أن نظفر بشيعي إمامي يشهد لمن عُرف بالغلوّ بالعلم(1).

وأمّا الاحتجاج لابن نصير بأنّه الباب إلى الإمام الحادي عشر، ففي كتاب الهداية الكبرى للخُصيبي ما يُغني عن كلّ إسهاب . والظّاهر أنّ في قصّة الخبر إشارة إلى ما طُعِن به على ابن نصير من الغلوّ في الإمام العسكري ، واقتفاء أثر الخطابيّة ، وهو ما حمل الناس ممّن علموا بذلك إلى مُساءلة الإمام ، والتّفتيش في حال ابن نصير :

«ومنه قدّس الله روحه من جعفر بن محمّد بن مالك القراري وعلي بن عاصم الكوفي وأحمد بن محمّد الحجّام الصيرفي، قالوا : لمّا نصّب سيدنا أبو محمّد الحسن بن علي (ع) أبا عمر عثمان ابن سعيد العمري وكيلاً وقعت الشُبهة في قلوبنا ، وقلنا : عَسَى أن يكون قد بدا لله في محمّد بن نصير كما بدا له في أبي الخطّاب محمّد بن أبي زينب . وكثر الكلام بالكوفة وسوادها ، فاجتمعنا ، اثنان وأربعون رجلا ممّن لقي أبا الحسن وأبا محمّد (ع) على أن نكتب كتابًا نسأل فيه عمّا وقعت الشبهة فيه عندنا ، ثمّ اجتمعنا على الشخوص(2) إلى سامّرا ، فسرنا إليها وبها في وقت نيف عن الثلاثمائة رجل من سائر البلدان مجاورين، فلقي بعضنا بعضا ، وأردنا بالرأي وعرفناه جوابنا فخرج إلينا الأمر من سيدنا أبي محمّد (ع) : أنا أجلس لكم ليلة الجمعة، فاحضروا واستمعوا الجواب فيما خضتم فيه ، واحببْتم معرفته(3) فشكرنا الله وحمدناه . فلمّا كان في ليلة الجمعة توجّهنا نحو الدار وكلّ منّا وصل ما منّا(4) قومٌ دخلوا حتّى اجتمعنا عن آخرنا وخرج علينا مولانا أبو محمّد (ع) فقال لنا : منكم أحدٌ عَلم أو نقل إليه أنّ سلمان كان وكيلا على مال أمير المؤمنين (ع) . قلنا: لا يا سيّدنا . قال : أفليس قد علمتم ونقل إليكم أنّه كان بابه؟ فقلنا : بَلَى . قال : فما الذي انكرتم أن يكون محمّد بن

---

(1) راجع *القهباني مجمع الرجال* ، ج 6 ص 62 ـ 63 .

(2) في *الهداية الكبرى* "الشخص" ، والصحيح ما أثبته النوري في *نَفَس الرحمان* ص 143 .

(3) راجع في *نفس الرحمان* "أجبتم" ص 143 والأصل أرجح .

(4) هكذا في الأصل وفي *نفس الرحمان* ووجهه : وكلّما وصل منّا قوم ...

نصير بابي وعثمان ابن سعيد وكيلي ؟ فقلنا : يا سيّدنا ، إنّما خشينا أن يكون قد بدا لله في محمّد ابن نصير كما بدا له في أبي الخطّاب فقال : لله مشيئته في خلقه أن يفعل ما يشاء وعليهم الرضا والتّسليم . فقلنا : سَمِعنا وأطعنا . فقال : اشهدوا عليّ أنّه ما بدا لله في أبي الخطّاب بَاب جعفر الصادق (ع) وأنّ محمّد بن نصير بابي إلى أن يقبضه الله ، وأنّ عثمان بن سعيد العمري السمّان وكيلي ، وابنه محمّد وكيل ابني المهدي مهديكم إلى أن يقبضه الله ، فشكرنا الله وحمدناه وأوصى أبو جعفر محمّد بن عثمان العمري إلى أبي القاسم الحُسين بن روح النوبختي وسلّم إليه وصيّته فلزم الشيعة قبول ذلك لأنّ محمّد بن عثمان ثقة الإمام»⁽¹⁾.

وإذا تجلّى في الخبر دقّة التّمييز بين الوكيل والباب ، فبقصد الردّ على تلك الأخبار الشيعيّة المقرّرة لبابيّة ابن سعيد العمري ، والطاعنة في وكالة محمّد بن نصير أو سفارته .

وغير هذا الخبر في الشهادة على بابيّة أبي شُعيب النّميري ، صريح العبارة كثير في الهداية الكبرى . ولكنّ المفيد الهامّ في ما ذكرنا من عبارة الخبر السابق إطلاق البابيّة إلى أن يقبض الله ابن نصير . وتدور الأخبار في المظانّ النصيريّة على بابيّة ابن نصير لصاحب الزمان بعد وفاة العسكري ، الإمام الحادي عشر ، وهو ما يُفسّر ما جاء في بعض الأخبار الإماميّة من ادّعاء النُميري أنّه الباب لصاحب الزمان⁽²⁾، وما يدلّ أيضا على أنّ أبا شعيب قد عاش بعد وفاة الحسن العسكري ، أي بعد (260 هـ/873م) .

ومتى كلّف الرجل من المؤمنين بالبابيّة ، تمّت عدالته ، وكملت وثاقته ، وائتمنه الإمام نفسه على عقيدة الأتباع وديانة الطالبين ، وفي الخبر النّصيري شهادة صريحة على وثاقة أبي شعيب وحسن معتقده ، وتمام ديانته ، وبطلان القول فيه بالخلط . وما كان لهذا أن يلحظ لسقوطه بالبابيّة ، لولا أن طعن الكثير من الشيعة في عقيدة ابن نصير ، وألحّوا في السؤال عن حاله ، والتّفتيش في مقالته ... فكان على خبر النصيري أن يؤكّد البابيّة له ، ويشهد - على لسان الإمام - بتمام عقيدته .

---

(1) *راجع الخُصيبي ، الهداية الكبرى ، ص 122 أ - ب . وذكره حسين النوري ، في نفس الرحمان ط مخطوطة (دون ترقيم) ، ص 143 ، وبهذا الخبر يضعّف الحضيني (الخصيبي).*

(2) *راجع المجلسي ، بحار الانوار ، ج 51 ص 367 .*

جاء في الهداية الكبرى :

«وعنه قدّس الله روحه عن محمّد بن صالح البثي عن علي بن حسّان قال : دخلتُ على سيدي أبي الحسن صاحب العسكري علي بن محمّد (ع) ، فقلت للإمام : جعلت فداك ممّن آخذ معالم ديني ، فقد كثرت المقالات ، فقال : خذها ممّن ترميه الناصبة بالرفض ، وترميه المقصّرة من الشيعة بالغلوّ ، وهو عند المرتفعة محسور مكفّر ؛ فاطلبه فإنّك تجد عنده جميع ما تريد من معالم دينك فطلبت ، فلم أجد هذه الصفة في جميع من يشير إليه غير أبي شُعيب محمد بن نصيروعلّمني ما لم أعلم ، ورأيته بالعلم يزخر كالبحر ، فعلمت وشهدت وأقررت أنّه باب الإمام في زمانه . ودخلت على السيّد أبي الحسن العسكري (ع) فأعلمته أنّي لم أجد بهذه الصفة إلاّ محمّد بن نصير بعد عمر بن الفرات . فقال: وفقتَ وما توفيقُكَ إلاّ بالله، ثمّ قال : محمّد بن نصير نوري وبابي وحُجّتي على المؤمنين وكلّما قال عنّي فهو الصادق . »(1).

ويظهر أنّ ما سار عن محمّد بن نصير من الغلوّ في الإمام ، والقول فيه بالربوبيّة قد أثر في الاتباع ، ونشر الحيرة بينهم ، ممّا أحوجهم إلى مراسلة العسكري للاستفسار ، ويتضمّن ردّ العسكري دفاعًا عن ابن نصير صريحًا ، تبدو الغاية منه تعديل الرّجل وتوثيقه ردًا على الطاعنين فيه وأهل التّفسيق .

«كثر القول في محمّد بن نصير من الشيعة فكتب إلى أبي محمّد الحسن العسكري (ع) : يا سيدي ، إنّ محمّد بن نصير يقول فيكم العظائم ، ويزعم أنّكم أرباب، فعرّفني يا سيدي ما عندك في ذلك لأعمل بحسبه ، فوقّع إليّ : « نحن أعلم بما يقولون ، وما أنت عليهم بجبّار . والله ما قال لهم إلاّ إنّا ربّانيون ، لا أرباب من دون الله ، وكيف يقول محمّد بن نصير هذا ، وهو بابي في الهدى كما كان سلمان باب جدّي أمير المؤمنين(ع) ، فأقررت عند ورود التوقيع ببابيّته واقتدت به فهديت ، ورأيت منه ما رأيت من عمر بن الفرات حذو النعل بالنعل .»(2).

---

(1) *راجع الخَصيبي ، الهداية الكبرى ، ص 129 أ ـ 129 ب .*

(2) *راجع المصدر السابق ، ص 129 ب .*

ويتّضح من النّصوص النصيريّة القديمة والحديثة إجماعٌ على الانتساب إلى النّميريّة ، لأنّ ابن نصير ، في نظرهم مبدأ الدين عندهم . ولم نجد ـ فيما علمنا من النّصوص المتوفّرة ـ غلوًّا في ابن نصير .

يذكر الخُصيبي (ت .346 هـ/957م) ابن نصير ضمن مصادر علمه ، وكأنّه يعيد ، بطريقته ، السورة الرّابعة واسمها النسبة : [الهزج]

ضمنت أشعاري وتاليف قصيداتي
من أصنافِ أعاجيب علوم سلسلياتي [142 / ب]
(..)
وهو نصر نصيريٌ عماد النّمروياتي[1]

وينشد أبو الفضل محمّد بن الحسن المنتجب العاني (ت. 400هـ/1009م) [الطويل]

وإنّي نميريّ اليقين ومعشري
إلى مضر الحمراء بالمجد يضرب[2]

وهو تمامًا ما شهد به سليمان الأذني على نشأة الديانة النّصيريّة :

«اعلم أنّ ابتداء ديانة النّصيريّة هو من محمّد بن نصير...»[3].

وجاء في آخر سورة النسبة من سور النّصيريّة :

«وسمع محمّد ابن جندب من السيّد أبو[كذا] شُعيب محمّد بن نصير العبدي البكري النّميري الذي هو باب الحسن الآخر العسكري منه السلام وإليه التّسليم ، ومن محمّد ابن نصير أقام النّسب والدين ، وتعالى مولانا الحسن العسكري عمّا يقول الضّالون .»[4].

---

[1] راجع *الخُصيبي، ديوان الشامي*، مخطوطة مانشستر عدد 452، ورقة 142ب

[2] راجع *المنتجب العاني، ديوانه*، مخطوطة مانشستر عدد 452 ورقة 149ا .

[3] راجع *الباكورة السليمانيّة* ، ص 16 .

[4] راجع *المصدر نفسه* ، ص 15 .

والخلاصة من الرّواية النّصيريّة في محمّد بن نصير أنّه باب الإمام العسكري ، وأنّه مبدأ الدين القويم ، وأنّه ثقة الإمام ، وحافظ العقيدة للطالبين ولا يخفى ما في هذا الإقرار من الردّ على الرّواية الشيعيّة الإماميّة التي ضعّفت ابن نصير ، وكفّرته بادّعائه البابيّة ، والغلوّ في الإمام ، والقول بالتناسخ ، وإبطال الشرائع وتحليل المحارم . والصّريحُ من الرواية النصيريّة أنّها لم تغل في أبي شُعيْب ولم تر فيه نبيًا أو إلاهًا .

ثمّ إنّ الإشارات الصّريحة إلى أنّه صاحب إمام الزّمان ، القائم ، قليلة ، وكأنّ ذلك يفهم تَلْميحًا أو اسْتنْتَاجًا كما ظهر في عبارة الطويل :

«أمّا الإمام محمّد المهدي ، فلم يكن له بابٌ ، بل بقيت صفة الباب مع أبي شُعيْب البصري ، وعند تغيّب المهدي كان الباب موْجودًا .»(1).

يمكن أن نستنتج من الأقوال السابقة ما يلي :

*- اتّفقت الأصول الشيعيّة الإماميّة ، وسائر المصنّفات في الفرق والمقالات غيرها على أنّ محمّد بن نصير من غلاة الشيعة ، وهو ما يعسّر قبول رواية السمعاني (ت .563 هـ/1167م) في الأنساب عن نشأة النّصيريّة(2).

*- صَحِبَ محمّد بن نصير الإمام علي الهادي ، (ت.254 هـ/868 م) وهو الإمام العاشر عند الاثني عشريّة ، ويبدو أنّه قرّبه ، ووصله بمجلسه ، ممّا دعا بابه ابن الفرات إلى معاضدته ، وتقوية أسبابه ، وإن لاحقا . والظاهر أيضا أنّ محمّد بن نصير قد كان من المقرّبين أوّلا عند الإمام حسن العسكري (ت .260هـ/873 م) ، الإمام الحادي عشر ، تماما كأبي جعفر العمري ، باب الإمام - حسب الرواية الاثني عشريّة . وبهذا يتّضح أنّه كان لابن نصير نشاط ديني - شيعي في الدعوة للإمامين العاشر والحادي عشر وذلك خلال النصف الأوّل من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي .

*- يبدو أنّ الغلوّ الذي طعن به الشيعة الإماميّة في عدالة ابن نُصيْر يتمثّل أصلا في ادّعاء البابيّة ، ممّا دفع الباب الرّسمي أبا جعفر العمري ، إلى النقمة عليه . ويكفي ادّعاء البابيّة لتكفير ابن نَصير ، عند الإماميّة .

*- ليس غريبا عن العقائد السّيارة بالكوفة بين القرنين الثاني والثالث للهجرة أن يكون محمّد بن نصير قد قال بالارتفاع في الأشخاص الخمسة ، ومنهم محمّد ، بداية ، ثمّ خصّ الأئمة بذلك دون سواهم ، وهي منه

---

(1) راجع تاريخ العلويين ، اللاذقيّة (سوريا) 1924 م / 1343 هـ ، ص 193 .

(2) راجع السمعاني ، الأنساب ، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي ، ط 1 بيروت 1408 هـ / 1988 ج 5 ص 499 .

مقالة قد تطوّرت حَسَبَ مقتضيات الظرف السياسي خاصّة ، وهذا ما دعا أهل المصنّفات في المقالات إلى الوصل بين النّصيريّة والعلياويّة من ناحية وبينها وبين الإسحاقيّة من ناحية أخرى .

* - لا يستوجب القول بالارتفاع في الإمام ادّعاء النبوّة . لذلك نرجّح أنّ ابن نصير لم يدّع النبوّة ، وإن لم تكن هذه المقالة غريبة عن محيط الكُوفة ، والسبب في هذا الترجيح منّا ، أنّنا لم نقف في نصوص النّصيريّة القديمة على اعتبار ابن نصير نبيّا ، وخاصّة في الهداية الكبرى للخصيبي(1).

* - لا نستبعد أن يكون محمّد بن نصير قد قال بإحلال الشرائع ، ولكنّ هذا يدخل في باب تأويل الآيات والأحكام ، وادّعاء علم الباطن عن الأئمة والحُجج . يشترك في هذا مع سائر الشيعة في بداية تأصيلها للعقائد ، ومع الغلاة في تقدير علم الأئمة ، وهو ما أشار إليه المتأخرون من علماء الاثني عشريّة مثل المجلسي والمامقاني في نقدهم لرجالهم المتقدّمين ، ومنهم على سبيل المثال المفضّل بن عمر الجعفي(2) أمّا قصة نكاح الرّجال ، وأن يُرى غلام على ظهر ابن نصير فالأرجح عندنا أنّها من الموضوعات على الرّجل ، طمعنا فيه ، والسبب في ترجيحنا هذا أنّنا لم نقف - في نصوص النصيريّة المتقدّمة - على مثل هذا التّشريع البتّة .

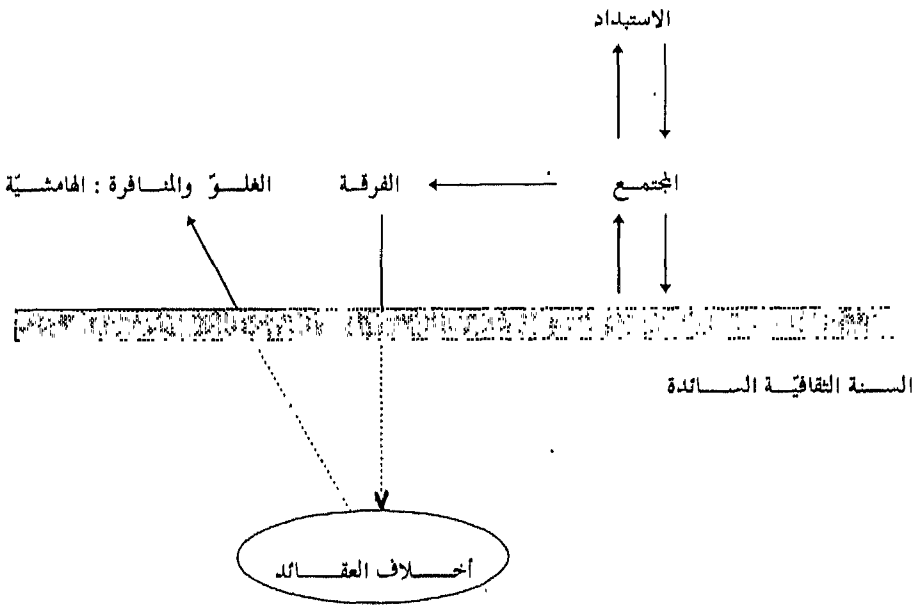
والخلاصة أنّ محمّد بن نصير قد نشأ - على الأرجح - في محيط الكوفة الشيعي الغالي بين النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة / الثامن الميلادي وبداية النصف الثاني من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي ؛ وأنّه ادّعى

وبذا تتجلّى نشأة الهامشي في النظام التالي :

استبداد فاستحضار لباطن العقائد الكامنة في الثقافة ، فمنافرة بالغلوّ وقيام على الهامش .

ولئن كنّا نرجّح صواب هذا النظام ، فمن المهمّ أن نُشير إلى أنّ استحضار الفرقة لباطن العقائد الكامنة في الثقافة إنّما يكون استحضارًا مقيّدًا بنوع الأتباع وكيفيّة اعتقادهم ، وفهمهم لتراثهم الديني فهو لذلك كلّه استحضار أي استقراء بَعْديّ للموروث العقدي كما فهمته مختلف الفئات التي قصدت الفرقة الهامشيّة الناشئة إلى استتباعها ونشر العقائد الجديدة بين أفرادها .

يمكن أن نُجلّيَ ذاك النظام في الرسم التالي :



إنّ الاستبداد قد ألجأ إلى منافرة السّلطان وأحيانا مجتمعه ، وكثيرا ما كان العلماء مناصرين لصاحب الشوكة ، قائلين بكفر الغلاة لذلك اقتضت حال الفرقة أن تؤسّس لجماعتها كيانا ورؤية ، تدّعي في ذلك نصّا مرجعًا ، ونظرة للعالم وخلق الانسان فيه ، ولرسالة الأنبياء والأئمة ، وتصوّرا للمعاد : تلك هي أيضا عناصر الدين الإسلامي الجديد ، ولكن في رؤية الفرقة الإسلاميّة شذوذًا

عن الثقافة السائدة وعودة من جديد إلى بواطن العقائد الرّاسبة تعبيراً عن مشاغل القلّة .

تطرح هذه الرؤية المتكاملة بحث الفرقة عن تأسيس مرجع تشرّع به لكيانها وتسعى به نحو الدعوة لعقائدها ؛ مثلما تطلب به شيئا من السيادة . لذلك خصّصنا الباب القادم للنظر في هذه الإشكاليّة ، إشكاليّة النزوع نحو السيادة بـ "التأسيس للذّات"

* * *

الباب الثالث

في سيادة الفرقة الهامشيّة :

" الكلمة الظاهرة "

> *«متى أتى بك الربّ إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها وطرد شعوبًا كثيرة ... فإنّك تحرّمهم.لا تقطع لهم عهدًا ، ولا تُشفق عليهم ، ولا تُصاهرهم .بِنتكَ لا تُعطِ لابنه وبِنتهُ لا تأخذ لابنك. لأنّه يردّ ابنك من ورائي فيعبد آلهة أخرى»*
>
> *التثنية : VII/ 1 ـ 4*

لقد أوقفنا البحث في نشأة الفرقة الهامشيّة قديمًا وحديثًا على صفة النبوّ في المقالة التي ادّعتها . وهو نبوّ متأتٍ من مخالفة الفرقة للعقائد السائدة مخالفة أصولية لا في الفروع . وقد سبّب هذا النبوّ أن تحامل علماء تلك العقائد على الفرقة الهامشيّة ، وظاهروا السّلطان السائس في تتبّعها .

ولكنّه نبوّ غير مقطوع عن السنّة الثقافية الجارية في المصر ، فكلّ من النصيريّة قديمًا والبابية والبهائيّة حديثًا قد نشأ في المحضن الشيعي الاثني عشري ، وأصّلت كلّ فرقة منها مقالتها الأولى على عقيدة الإمامة بكلّ توابعها المتشابكة ، فظهرت مقالات الهامشيين تجديدًا مّا لعقائد الإماميّة وللتشيع الأصيل ، أو هي ، في نظر أصحابها حتما ، تصحيحٌ للعقائد الشيعية ، وإحياء لأصالتها الأولى، وكأنّ ما أصابها على يد المتأخّرين إنما هو انحراف عن مبدئها.

لهذا احتمت الفرقة الهامشيّة بتفسير القرآن في البداية ، وتأويل نصوصه بما يحقّق الانتصار لمقالتها . ولكن هذا لا يصلح ، ولا يفيد الدعوة إلاّ في الدرجات الأولى . فإذا ما تألّف الناس من حول العقائد الجديدة ، أو نهض أهل السنية الشيعيّة والسنيّة السنيّة على حدّ سواء بمقاومة هذه الفرق الهامشيّة الغالية لما ادّعت من عقائد "مبتدعة" ، وجب على هذه الفرق أن تواجه سيادة العلماء والسائس ومركزيّة الثقافة السائدة بمقالات في الاعتقاد تضمن لها ، ولأتباعها كينونة ، هي في جوهرها تأصيل لكيان وتأسيس لذات ، ينشأ ذلك على التدريج والترقّي بما يحقّق الإجابة عن مطاعن أهل الاستبداد والمركزيّة في آن ، ويضمن في نفس الوقت تطوّرًا نحو السيادة . كذا كانت حالة العقيدتين النصيريّة والبابيّة ، انتقلت كلتاهما من طور **المقالة الأولى المفردة** عند النشأة والظهور **إلى طور الديانة** ؛ ويدلّ هذا صراحة على تطوّر **المقالة** تطوّرًا له أسسه في الاجتماع العام وفي اجتماع القلة المنتحلة للعقائد الغالية الهامشية المستحدثة .

إنّ **طور الديانة** هو الذي عنيناه بعنوان الباب : "في السيادة " ، وهو الذي جمعناه في "الكلمة الظاهرة" ، باعتبار الكلمة رؤية ، وهو ظاهرة لأنّها تأسيس نظرة شاملة مرجعها نصّ مقدّس ، وأركانها فهم للعالميات والنبوّات والإماميّات والأخرويات ما كان لها أن تستقيم كذلك لو لم تشهد انتشارًا بين أتباعهم وسيادة بين منتحليها .

وقد حرصنا في فصول الباب على البحث في إشكالية النصّ المقدّس ؛ ووسمنا ذلك "**بالوحي الآخر**"، لأنّ النصيريّة تدّعي أنّ ما نزل عليها " سور" ؛ وتظنّ البابيّة أنّ كتاب "**قيوم الأسماء**" مثل "**الصحيفة المخزونة**" وكذلك **البيان العربي والبيان الفارسي** وحْي من اللّه أنزل على علي محمد الشيرازي . وتؤمن البهائيّة بأنّ كتاب الأقدس هو الوحي الجديد الذي اختصّ به

بهاء الله .لا مناص للباحث من اعتبار هذه النصوص كلّها ؛ وهي إذ تعرض كيفيّة اعتقاد في الله فإنّ جَميعها نَسْخٌ بصريح العبارة للقرآن ؛ وهي من ثم صورة من المعارضات للوحي الإسلامي وإن قال محمد بإعجازه ، وأخبر القرآن نفسه بأنّ الخلق لا يقدرون على الإتيان بمثله ولَوْ كان بعضهم لبعض ظهيرًا .(1)

وفي هذه النّصوص المقدّسة توابع أيضا صريحة ، منها ما يخصّ العالميّات كقصّه الخلق ، ومنزلة الإنسان وأعماله ؛ ومنها ما هو في النبوّات والإماميّات (Imamatologie) ؛ ومنها ما هو في المعاد . وحصيلة كلّ ذلك بيّنة في نظام التشريع والأعياد بما يؤثر في اجتماع الفرقة وفهمها لذاتها .

لقد أفردنا لكلّ هذه المباحث فصُولاً مستقلة قصدنا فيها إلى تجلية آراء الفرقة ووجه تكاملها من أجل تقديم تصوّر للمنزلة البشريّة وحال المؤمن الوجوديّة .

ولم نغفل ، في إثارة هذه المسائل ، تطوّر المقالة وأسباب ظهورها من أحوال العمران ، وبذا نراجع أحوال المجتمع الإسلامي وتشريعاته الرسمية من باب الفرقة الهامشيّة والأطراف ، مثلما نراجع المركزيّة السنيّة والشيعيّة معًا من خلال هوامش العقائد النابية .

* * *

---

(1) الإسراء : 17/88 .

VII

الوَحْيُ " الآخر "

لقد أشرنا في موضع سابق إلى العلاقة الرقيقة بين الوحي وعلم الإمام في التصوّر الشيعي عمومًا ؛ وهي علاقة سمحت ، في بعض الغلوّ ، بتفضيل الإمام على النبيّ ، ولكنّها لم تماه البتّة بينهما ، ونظنّ أنّ ادّعاء الوحْي في عقيدة النّصيريّة ، والبابيّة **لا يعني تجديد النبوّة** ، فهذا ما لم نره في أقوالهما صراحة ، إلاّ أن يستنتجه المخالفون لهم أو الدارسون استنتاجًا ؛ والأرجح الصّريح أنّ الوحي بعد الإسلام إنّما هو إخبار عن ظهور آخر . وبين النبوّة والظهورات أو المقامات اختلاف دقيق ولكنّه هامٌ .

إنّ الظهورات والمقامات أدوار يتجلّى فيها الله ، ليبين للناس من جديد عقيدتهم تثبيتًا لهم على التّوحيد ، ويشرح لهم العبادة اللازمة ، والشريعة الحادثة إصلاحًا لحالهم .

ولئن اتّفقت هذه الأهداف كلّها مع الغاية من النبوّة أصلا فإنّ متصوّر المقام والظهور (Theophany) يضيف إلى النبوّة مسألة الحلول . فلا غرابة أن نجد في التصوّر النصيري (1) وكذلك البابي والبهائي معًا أنّ الأنبياء كانوا مقامات ظهر بها الله ، كلّما احتاج الناس إلى هدي من الضلال .

يبدو الوحي بعد هذه الملاحظات ، دليلاً على حجّية الظهور والإمامة لا على تجديد النبوّة . ويتماهى الوحي المنزل من الله بعلم الإمام ؛ ويصبح هذا الوحي مدخلاً إلى دراسة **الالوهية** من ناحية ، وإلى النظر في ما يتقوّم به من الأصول من ناحية ثانية ؛ سيما وقد سميناه في عقائد الفرق الهامشيّة "بالوحي الآخر" تنصيصًا منّا على أنّه اعتقاد وحي بعد **الختم الإسلامي** ، وأنّه لذلك **وحي غير الوحي القرآني** ، نشأ مع ذلك في المحضن الإسلامي الشيعي (الاثني عشري خاصّة) . وقد صرّح هذا **الوحي الآخر** أيّا كان عهده قديمًا أو حديثًا بأنّه **ناسخٌ** للقرآن وشريعته . وفي النّسخ ما يكفي من الدّلالة على تقويض شرعيّة وتأسيس مرجعيّة أخرى، فبدا من الضروري - والأمر كذلك - أن نهتمّ في هذا الفصل بثلاثة مشاغل تساعد في نظرنا على فهم عقائد الفرقة

---

(1) *الخصيبي، كتاب الصراط، ف 5 .*

الهامشيّة ، والعقائد السنيّة في تصوريها الشيعي والسّنّي معا : (Shi'ite and Sunnite Orthodoxies) .

1 ـ ما هي القواعد التي تؤسّس ماهية "الوحي الآخر" ؟

2 ـ أيّ صورة لله يبين "الوحي الآخر" ؟

3 ـ إلى أيّ حدّ يعتبر الوحي الآخر مُعارضة للقرآن خاصّة ؟

إنّ هذه المشاغل لن تمنعنا من الإشارة إلى جوانب أخرى في كتب الهامشيين المقدّسة ، متى كان ذلك مفيدًا للوقوف على تطوّر المقالة ، أوتحوّل العقائد تحت وطأة الاجتماع وضرورة المعاش .

1

في الوَحْي النّصيْري

ينسب إلى النّصيريّة ستّ عشرة سورة تتنزّل عندها منزلة الوحي . وقد سبق أن عرّفنا بها في قسم النصوص ، واستنتجنا :(1) أن تلك النّصوص "المقدّسة" في نظر أصحابها قد تكوّنت على التّدريج ، وقد نبّهنا إلى القرائن الدّالة على فترة السّورة بما يمنع الشكّ . (2) وأنّ هذه السورة تضمّنت شيئا من الآيات القرآنيّة ، ولا ترقى مع ذلك إلى مستوى المعارضة للوحي المحمّديّ (3) ؛ وأنّها في ظاهر حالها جملة من الأدعية قد تمحّضت لتكون كالنّصوص المقدّسة وتحلّ محلّها ، فشهدت بذلك على تحوّل النصّ الديني من طور الدعاء إلى درجة النصّ الموحى .

ومع هذا فإنّنا نرغب في إبداء ملاحظتين :أولاهما : إنّ هذا "الوحي النصيري" هو جزء قليل جدًا ، ولسنا نعلم نصوصًا مقدّسة أخرى ؛ وهو ما يفرض علينا التعويل على البحوث القادمة متّى أمكن الاطّلاع على مخطوطات نصيريّة مازالت طيّ الكتمان ، ويرافق هذا الأمل عندنا إحساسنا بتواضع النتائج التي نسوقها في هذا البحث ، وإقرارنا بأنّها صالحة مؤقّتا .

أمّا الملاحظة الثانية فتخصّ اعتراف النصيريّة بقداسة هذه السّور، واعتبارها وحيًا . وهو ما لم نقف عليه صراحة وباطّراد في التراث النصيري القديم . ولولا أن كشف سليمان الأذني ذلك في كتاب الباكورة ، ما كنّا لنجرؤ على الإقرابوحي تصيري . ورغم شهادة الأذني فإنّنا لا نجد في الخبر

النصيري تحديداً لمن نزل عليه هذا الوحي ، أو بلّغ هذه السّور ، كما ظهر ذلك في "سنة الوحي" والديانات الكتابيّة جميعًا . لذلك يسعنا أن نستنتج بكلّ احتراز وحذر ، أنّ الوحي النصيري تراث مشترك أو هوسنة نصيرية أسهم فيها شيوخ الفرقة ، وعلى رأسهم الخصيبي ، ويبقى هذا الرأي عندنا في مقام الافتراض ؛ حتّى ندقّقه عند الحديث عن فلسفة الإمامة والنبوّة في الفصل الثاني من هذا الباب .

إنّ السّور الستّ عشرة التي ذكرها الأذني هي حسبه :« **صلاة مشهورة فيها عبادة علي بن أبي طالب** »(1) ، فلا يمكن أن تكون وحيا نزل على علي ؛ وليس في النصوص قرينة واحدة تدلّ على أنّها سور نزلت على محمد ابن نصير ، وإن جاء في سورة الأوّل :

« **قال السيّد أبو شعيب محمد بن نصير ليحيى بن معين السامري : يا يحيى إذا نزلت بك نزلة بالحياة ودهت بك داهية بالممات فادع دعوة عالية خالصة مخلصة تقية نقية ، بيضاء علويّة ، ظاهرة زكية ، مشعشعة نورانيّة تخلّصك من هذه القمصان البشريّة اللحميّة الدمويّة ، وتلحقك بالهياكل النورانيّة ، فقل فيك تباركت ، يا دليلا بدلّته ، يا ظاهرًا بقدرته. يا باطنا بحكمته . يا مجيبا ذاته بذاته** ..»(2).

ويبدو من عبارة نصوص السّور أنّها أخبارٌ تُنسب إلى مشائخ الفرقة، ابتداءً من محمّد بن نصير ، ولم نعثر على عبارة واحدة هي ، على الحقيقة أو المجاز ، **كلام الله مباشرة إلى المؤمنين** ، أوامر منه إلى الناس ، إلاّ أن تكون عبارة قرآنية اقتطعتها النصيريّة من الآيات وضمّنتها سورها .

وتدور هذه الأخبار على ثلاثة أغراض إجمالاً . أوّلها : توحيد عليّ ومناجاته بالعبادة والتضرّع والتلبية ؛ وثانيها : تهديد الكفار وشتمهم والتبرؤ منهم ، إثباتا لمنزلة المؤمنين من أهل الفرقة ؛ والثالث : في بيان نسبة الفرقة وقصّتها ، وثبوت أصلها .

وبهذه الأخبار كلّها تتعبّد النّصيريّة ، تتلو هذه السّور في المقامات المناسبة والمواضع الخاصة ، والأعياد اللازمة لحياتها . ويتجلّى من هذا كلّه أنّها لا تخرج عن ضوابط النّص القرآني ولربّما النّص الدينيّ عمومًا : فالوحي القرآني كلّه توحيد لله ؛ وبذلك التوحيد صلاةُ المؤمنين ؛ والوحي القرآني كلّه شرح لنسب الديانة الجديدة ، وإثبات أنّها ملّة إبراهيم ، وتستوعب سائر الملل الأخرى ، لأنّ الدين عند الله الإسلام ؛ والوحي القرآني أخيرًا نقض لكلّ الشرائع

---

(1) راجع *الباكورة السليمانيّة* ، ص 7

(2) راجع نفسه ، ص 7 ـ 8.

من دونه ، وطعن في غير المصدّقين به ، وتوعّد للكفار . وليس "الوحي النصيري" غير هذا في غاياته التي شرحنا .

ويقوم "الوحي النصيري" على ثلاثية **التوحيد والطاعة في الديانة، والجزاء في المعاد** ؛ وليس المعاد بالضرورة مماثلا للتصوّر القرآني ، وإنّما هو معاد بالحلول في الهياكل المتتالية من جنس الأعمال في الحيوات السابقة . ورغم هذا الفهم الأخصّ ، فإنّ النصيريّة لم تخرج بهذه الثلاثية عن قواعد التصوّر القرآني لمسيرة **الإنسان المؤمن والكافر** على حدّ سواء : ابتداء تاريخه بالتوحيد الإسلامي ، وصلاح معاشه بالطاعة ، ونجاته في الآخرة بالخواتم والموافاة .

ولئن نسبنا "الوحي النصيري" إلى **تأسيس ديانة** ، فإنّه لم ينكر الإسلام من ناحية ، ولم يثر قضية النّبوة من ناحية ثانية ، وصرّح في سورة النسبة بأنّ محمدا بن نصير كان وريث العلم/الوحي عن الحسن العسكري ؛ وهو ما يطرح صعوبة في اعتبار النصيريّة ناشئة من الاثني عشريّة :

« ... وسمع محمد ابن جندب من السيّد أبو شعيب محمد بن نصير العبدي البكري النميري الذي هو باب الحسن الآخر العسكري منه السّلام وإليه التسليم ، ومن محمد بن نصير أقام النسب والدين ، وتعالى مولانا الحسن العسكري مما يقول الضالّون ونطق الظالمون علوّا كبيرًا (..) وأشهد بأنّ الحسن الآخر العسكري هو الأوّل وهو الآخر وهو الباطن والظاهر ، وعلى كلّ شيء قدير » (1)

وهذا السّماع من الحسن العسكري ، الظهور الإلهي ، هو أقرب إلى **الخبر الشيعيّ** (Tradition Shi'ite) . ولئن اجتهدنا في ترتيب السور النصيريّة في باب النصوص فإنّنا لم نستحضر وقتها **إشكالية النزول وظروفه** لأنّنا لم نجد في "الوحي النصيريّ" جزئية واحدة تسمح بالحديث عن هذه القضية . ويستقيم هذا بحجج تقوّيه ، حينما لا نجد في السّور **تشريعًا** بالمعنى الحقيقي للكلمة و **أحكاما** تبلور صفة الاعتقاد الجديدة . وإنّما الغالب على هذه السّور **أنّها في** تأليه علي بن أبي طالب ودعاء لا يخرج عن هذا الغرض .

ونلاحظ أنّ **هذه السّور** أفردت بعضا من المواضع للآيات القرآنية ، وأشرنا إلى ذلك عند التعريف بتلك النصوص النصيريّة المقدّسة . وقد أفاد

---

(1) *راجع الباكورة السليمانيّة ، ص 15*.

سليمان الأذني بأنّ النّصيريّة تقرأ الكثير من السّور القرآنية عند صلاتها وتعبّدها (1) وفي هذا إشارة إلى طبيعة "الوحي النصيري" : مزيج من الخبر الشيعي النصيري والآيات القرآنية القليلة ؛ والغاية من هذا التركيب ـ في نظرنا ـ تأسيس إيهاء بقدسيّة الخبر ، والارتفاع بالدعاء في عبادة علي إلى مرتبة كلام مقدّس حين يحدث القرْن بين الدّعاء والآية القرآنية دونما توقف أو تنصيص ، فيتحوّل الدّعاء من خبر في التلبية (2) ، ومرويّ في الشهادة على الولاية والبراءة إلى سور مقطعة على نظام القرآن ، ترتل في أحايين معلومة ، وتردّد في عبادات منظمة ؛ وتمثل سورة الشتائم شاهداً .

« أستغفر الله العليّ العظيم من كلّ ذنب عظيم من جميع الخطايا والبلايا والزلل . على نية الصلاة نصلّي إن شاء الله تعالى (..) أسالك يا أمير النحل يا علي بن أبي طالب أن تجعلها منّا ساعة إجابة وساعة غفران وساعة رضوان وتقبلها بأحسن قبول بحقّ السيّد الرسول وفاطمة البتول ومحسن سرّ الخفيّ والليل الساجي السدول أن تقبلها منّا كما قبلتها من أوليائك الصالحين وأنبيائك المرسلين ، وأهل طاعتك أجمعين من الأولين والآخرين . روي الخبر عن أبو شعيب محمد بن نصير العبدي البكري النّميري أنّه قال : من أراد النجاة من حرّ النيران فليقول اللّهمّ العن فئة أسست الظلم والطّغيان الذين هم التسعة رهط المفسدين الذين أفسدوا وما أصلحوا بالدين الذين هم إلى جهنّم سائرون وإليها صالون أولهم أبو بكر اللعين ، وعمر بن الخطاب الضدّ الأثيم ، وعثمان بن عفان الشيطان الرجيم وطلحة وسعد وسعيد وخالد بن الوليد صاحب العمود الحديد ومعاوية وابنه يزيد والحجاج بن يوسف السقفي [هكذا] النكيد وعبد الملك بن مروان البليد وهارون الرشيد . خلد عليهم اللعنة تخليد ليوم الوعيد . يوم يقال لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد (3).

وليس المزج بين الخبر المروي والآية القرآنية ظاهرة نابية في التراث

---

(1) *جاء في الباكورة السليمانية ،ص 45 : « ثم يقرأ الإمام الفاتحة والمعوزتين [يقصد المعوّذتين] وما بعدهم [هكذا] إلى سورة الشمس وضحاها ؛ وبعد ذلك يقرأ آية الكرسي وغيرها من آيات القرآن حسب إرادته . وبعد فراغه من آيات القرآن يقول للجماعة : « اعلموا يا إخوان أنّ مثل هؤلاء شواهد وآيات كثيرة تدلّ على معرفة العليّ الكبير ... ».*

(2) *إشارة إلى : طاعة علي بن أبي طالب والعبادة للمعنى ؛ والسور النصيريّة وفيرة الآيات في ذلك.*

(3) *راجع الباكورة السليمانية ، ص 43 ـ 44 .*

الديني في حضارتنا ، فأوراد الصوفية ، والأدعية التي تختم بها تلاوة القرآن وما إلى ذلك إنّما تمحّض العبارة القرآنية للدّعاء ، مثلما تمحّض الدّعاء للنّزول بمنزلة كلام الله ، إلى حدّ شعور السامع بالتماهي بينهما . ذاك ما عنيناه سابقًا **بتأسيس إيحاء قدسيّ**.

إلاّ أنّ النصيريّة قد سمّت هذه الأجزاء المؤلّفة من المرويات عن مشائخها والآيات القرآنية سورًا قرّرت الصّلاة بها والتعبّد . ونظنّ أنّها قصدت إلى قراءة القرآن كلّه بها ، فنحت بدلالة الآي فيه عن وجوهها المشهورة إلى تأويل محوره القول بألوهية علي بن أبي طالب ، وظهورها في عقبه وسائر المقامات . بهذا تكون السّور الست عشرة على حالها المنظوم النصّ الواسم للفرقة ، إليه يرجع القرآن وفهمه معًا .

وتُلحقُ بهذه السّور الستّ عشرة ما تضمّنته قدّاسات النّصيريّة من الآيات . فيذكر الأذني "سطر الريحان(1) وسطر الطيب(2) ، و سطر البخور(3) وآية تتلى عند المناولة لكأس من الخمرة(4) وتتلى كلها بمناسبة الاحتفال بعيد الغدير عندهم(5).

والمقصود بالسّطر الآية المسطورة . وتثبت بنية هذه الآيات مرّة أخرى تمحّض الخبر ليتنزّل منزلة الكلام المقدّس والوحي ، سيما وأنّ المناسبة التي يتلى فيها هي حفل يغلب عليه الترنيم ، والإنشاد والشّراب وطقوس كثيرة

---

(1) يذكر الاذني هذه الآية في الباكورة ، ص 37 :« قوله تعالى أمّا من كان من المقرّبين فرَوْحٌ وريحان وجنّة النّعيم . اللّهم صلي على الاسماء أشخاص الريحان هم صعصعة بن صوحان ، وزيد بن صوحان العبدي ، وعمّار بن ياسر صاحب الفضل والمآثر ومحمد بن أبي بكر ومحمد بن ابي حذيفة صلوات الله عليهم أجمعين » ؛ راجع أيضا : سورة الواقعة: 56/ 89 .

(2) هو آية عبارتها : « قوله تعالى (أوَ لَمْ) ير الذين كفروا انّ السّماوات والارض كانتا رتقا ففتقناهما ، وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ افلا يؤمنون . سبحان من احيا الميّت بأرض الصرصر بقدرة مولانا العلّي الاكبر . الّله اكبر الّله اكبر . » ـ الباكورة السليمانية ، ص 39.

(3) يذكر الاذني انها سورة وعبارتها :« اللهم صلّ وسلّم على سيّدنا محمد المصطفى (ثم يذكر أسماء ابناء ابنته الاحد عشر (..) وبعد ذلك يقول صلوات الله عليهم اجمعين » ـ الباكورة السليمانيّة ص 40.

(4) يمكن تسميتها بـ"آية المناولة" ونصّها : « اشهد انّ مولاي ومولاك أمير النحل علي بن ابي طالب الذي لا حال ولازال ولا ينتقل من حال إلى حالٍ . واشهد بانّ حجابه السيد محمد وبابه السيّد سلمان ، ولا منفصل بين المعنى والاسم والباب» الباكورة السليمانية ، ص 41 ـ 42 .

(5) للمقارنة راجع الطبراني ، مجموع الاعياد . تحقيق شتروطمان . في مجلة الإسلام (Der Islam) عدد 27 (1943 ـ 4) ، ص ص 54 ـ 84 .

تكاد ترتقي بالحاضر إلى عالم صوفي .

وتمثل الآية 89 من سورة الواقعة (56) النواة في سطر الريحان ، أضافت إليها النصيريّة بقية العبارة . ويذكر الأذني أنّ ما يفعله النصيريّة بعد تلاوة سطر الريحان من فرك ورق الريحان وشمّه يشبه ما ورد في حزقيال : 8 / 17 :« وقال لي أرأيت يا ابن آدم . **أ قليل لبيت يهوذا عمل الرجاسات التي عملوها هنا لأنّهم قد ملأوا الأرض ظلما ويعودون لإغاظتي وهاهم يقرّبون الغصن إلى أنفهم** ». وتمثّل الآية 30 من سورة الأنبياء (21) النواة في سطر الطيب وعليها أضافت النصيريّة :« **سبحان من أحيى الميّت بارض الصرصر بقدرة مولانا العلي الأكبر . الله أكبر الله أكبر .**»

أمّا سطر البخور فهو دعاء ، ليس فيه من عبارات القرآن الخاصة ما يستدعي التعليق . في حين تمثّل **آية المناولة** شهادة صريحة في توحيد علي ابن أبي طالب وتأليهه ، وإبانة عن عقيدة النصيريّة في التثليث المشهور عندهم بالمعنى والاسم والباب ورمزه ع . م . س . وتمثل قضية الاتّصال والانفصال بين المعنى والحجاب والباب مسألة من أبرز المسائل الكلاميّة عندهم ، وسنعرض لها في شرح التوحيد النصيري في بابه المناسب .

يمكن أن نستخلص ممّا سبق ملاحظتين :

1 ـ إنّ الوحي النصيري مجموعة سُوَر وآيات تركّب في الغالب على نواة قرآنية ، دون مراعاة للدلالة ولا السياق الأصلي . وكثيرًا ما تجري العبارة النصيريّة على نظام الفاصلة القرآنية زيادة في الإيهام ، وإغراقًا في خلق إيحاء قدسي . فإذا علمنا أنّ هذه النّصوص تتلى في أعيادهم وعباداتهم ، ويتولّى أهل المراسم ترديدها وإنشادها وشغل المحفل بها ، وقفنا على أثرها في جموع المؤمنين بفعل الخطابة ، والتمثيل ، وشتّى الأعمال المرافقة ممّا يقتضيه أداء العبادة . وبهذا تفقد العبارة معناها في ذاته وتكتسب من الأداء مآثر أخرى هي من عالم الجماعة ونظام المحفل لا من النّص نفسه .

إنّ أداء الإمام وترنيم الخطيب وترديد المحفل لسائر العبارات ، وقد تناولت الأيدي الأقداح ، وعبق البخور في القاعة ، وتألّف الحاضرون على تلبية عليّ .. إنّ كلّ هذا يترقّى بالمؤمن النصيري إلى حالة من الصفاء تضحي

العبارة فيها لحنًا ، كما يتغنّى بها الصوفي دونما توقف عند ركاكة العبارة ، ورداءة الصّورة ... لأنّه هيجان النفس يُنْسِي معقوليّة الكلم . ونجد في قدّاس الإشارة شاهدًا على ذلك مناسبًا وإن لم تعتبره النصيريّة من سورها ، ولكنّه في نظرنا يتنزّل منزلة المقدّس :

« الحمدُ للّه على التمام . علي نور الأنام . عليّ ربّ العزّة . عليّ فالق الحبة . علي باري النّسمة . عليّ ينبوع الحكمة . علي مفتاح الرحمة . عليّ سراج الظلمة . علي جبار الجبابرة . علي مبيد الأكاسرة . عليّ صاحب القباب الفاخرة . عليّ إمام المحراب . عليّ قالع الباب . عليّ مفرّج عليّ عالم الغيب . عليّ مالك الدنيا . عليّ صاحب الآخرة والأولى . عليّ شقّ الصخر . عليّ نور الفجر . عليّ نهر الخمر . عليّ أبو الحسن . عليّ نهر اللبن . عليّ معلّل العلل .عليّ مفني حركات الدول . عليّ نهر العسل . عليّ نهر الماء. عليّ رافع السماء . علي بديع الزمان . عليّ رفيع الشان . عليّ كثير العجائب . عليّ ربّ المشارق والمغارب . عليّ حيدرة الأصلع. عليّ البطين الأنزع . عليّ صاحب النون . عليّ السرّ المكنون . عليّ شجرة الزيتون . عليّ عالم ما في الصدور . عليّ البحر المسجور . عليّ صاحب القدرة . عليّ شقّ الصّخرة . عليّ سورة البقرة . عليّ فارس الفوارس .عليّ محيي العظام الدوارس .عليّ منزّل الكتاب . عليّ مفرّق السحاب . عليّ ردّ الشمس . عليّ قابض على كلّ نفس . عليّ العزيز الجبّار . عليّ قادر قهّار . عليّ ضارب بذو الفقار . عليّ حيدرة الكرّار . عليّ جبار الأرض . عليّ صاحب النوافل والفرض . عليّ أحدٌ فرد . عليّ هابيل . عليّ شيث . عليّ يوسف . عليّ يوشع . عليّ اساف . عليّ شمعون الصفي . وإلى هذا المعنى نسبّح ونقدّس ونهلّلُ ونكبّرُ ، ونُمجّد ونعظّم ... » (1).

2 ـ لا يعرض "الوحي النصيري" لمسألة النبوّة ولا إلى النزول وادّعاء

---

(1) راجع *الباكورة* ، ص 46 ـ 47.

الختم وغير ذلك من القضايا التقليديّة ، وذلك لأنّه يؤسّس عقيدة على أمرٍ سابق هو من ناحية القرآن ، وهو أيضا التشيّع .وإذا أحدثت النصيريّة سورًا وآيات فإنّما كان ذلك من باب تقييد القرآن وتفسيره **لا من باب إنكاره وتقويضه**[1] . فكانت الغاية في النهاية أن تؤسّس النصيريّة نصّها المقدّس ، وتقيم وحيًا وإن كان مستخلصًا من النواة القرآنية والمقالة الشيعيّة : فتمّ لها بذلك احتواء القرآن كما تأوّلته هي ؛ وكذلك التشيّع لعليّ كما تصوّرته أيضا ، فصاغت " توحيدًا آخر" يقتضي منّا شرْحًا .

تمثّل مقالة النصيريّة منذ نصوص السّور الست عشرة **تطوّرًا** للمقالة الأصليّة التي شرحناها في الباب السابق وأشرنا فيها إلى الغلوّ في الإمام والقول بالتناسخ والحلول . ويتمثّل هذا التطوّر في **تعميق مقالة** التوحيد ، والتفصيل في صفات الله وكيفيّة قيامها بذاتها ، ولا شكّ أنّ هذا التدرّج في النظرة في الإلهيات والتوحيد سيرافقه مقالات أخرى في **العالم** و **الإنسان** و المعاد بما يطلعنا عن تطوّر عام للمقالة النصيريّة . ولكنّنا سنكتفي في هذا المقام بالعقائد في الإله بحثا عن النظرة النصيريّة في التوحيد ، ونرجئ

---

(1) جاء في أرجوزة المنُويْري (ت . 708 هـ/ 1308 م) ، مخطوطة مانشستر، M.S 452 [E-655] ، ورقة 218 ب ـ 219 ب :[الرّجز]

يا قارئ القرآن ع واعقلا   إيّاك والتمييز والتنوّلا
بالرأي والتخمين والتقوّلا   إلاّ ما أبدى الهُداة أوّلا
عن كلّ باب ناطق سنيًا
واحذر من التعريض للقرآن   جهلا بلا علم ولا تبيان
فذلك التبوّء في النيراني   فالذكر يتعالى عن الأذهان
عليك في مورده الرّويا
فهو كتاب محكم عزيز   فيه إشارات لها رموزُ
فيها لأصحاب الهُدى كنوز   ومفصّل آياته وجيزُ
طُوبى لمن أضحى بها دريًا
آياته محكمات التفصيلا   مقدّس مطهّر جليلا
أنزله ربّ العلا تنزيلا   على رسول صادق دليلا
فهو لأصحاب الهدى كفيا (...)
ظاهره لنا بلاغ ونبا   تؤمن به العجم ثمّ العرب
وسرّه باطنه قد أغربا   لم يدره إلاّ وليّ مُجتبى
محمّدي السرّ فاطميًا ،

راجع أيضا الخصيبي ديوان الشامي ، مخطوطة مانشستر M.S 452 ، ورقة 30 ب

شتى المقالات في تلك الأبواب إلى سياقاتها المناسبة في الفصول اللاحقة .

لا شكّ في أنّ النصيريّة في كلّ نصوصها المقدّسة وأدعيتها وقداساتها أهل توحيد . ولئن بقيت مقالتها في تأليه علي خاصّة دون سائر الأئمة ضبابيّة في أوائل المنسوبات إليهم مثل المرويات عن ابن نصير أو عن المفضّل ابن عمر الجعفي من قبله .. فإنّ السّور الست عشرة متّفقة على أنّ علي بن أبي طالب هو الله ، ويكفي أن نمثل لذلك بشاهديْن نبني عليهما كلّ آرائنا اللاحقة ، وغيرهما كثير .

جاء في السورة الثامنة : وهي سورة الإشارة :

« سبحان إله خضعت له الرقاب ، وذلّت له الأمور الشداد الصعاب ، فقد ارتفع القصد والإشارة من السيد محمد المصطفى في يوم عيد الغدير خمّ الذي شرفه وفضله عند الله مقام عظيم . أنا عبد من المشيرين إليك يا أمير النحل ، يا عليّ ، يا عظيم بالتوحيد والتفريد والتنزيه والتجريد . لك يا علي يا عظيم يا أزل يا قديم . يا باري يا حكيم » (1).

وجاء في سورة السّجود ، وهي من أعظم سورهم ، يسجدون كلّما قرأوها:

« الله أكبر الله أكبر الله أكبر ، لله السجود . للربّ العلي الأنزع المعبود (..) الله نور السموات والأرض وهو العليّ الكبير إليه نقصد ونشير وعزّ وجلّ . للباب قصدت وللاسم سجدت وللمعنى عبدت وسجدت . وسجد وجهي الفاني البالي لوجه علي الحيّ الدائم الباقي . يا علي يا كبير . يا علي يا كبير . يا أكبر من كلّ كبير . يا مخترع شمس الضّحى وخالق البدر المنير . يا علي لك العزّة .يا عليّ لك الوحدة . يا عليّ لك الملك . يا علي لك الكبريا . يا علي لك الإشارة . يا علي لك الطاعة . يا علي لك الشفاعة . يا علي لك الفطرة . يا علي لك القدرة . يا علي أنت سورة البقرة . أمانك يا عليّ . أمانك من سخطك وعذابك من بعد رضوانك . آمنت بعجزك ومعجزك . وحللت يا أمير النحل من العجز أن يقع بك . آمنت وصدقتُ بباطنك وظاهرك وظاهرك إمامي ووصيه . وباطنك معنويّ لاهوت يا هو يا هو . يا معزّ من أعزّك وذكرك وأفردك . يا هو يا هو يا مزلّ من أزلّك [المقصود :

---

(1) *راجع الباكورة السليمانية ، ص 23 ـ 24 .*

مذلّ من أذلّك] وأنكرك وجحدك . يا حاضر يا موجود . يا غيبا لا يدرك . يا أمير النحل يا عليّ يا عظيم »(1).

لقد كان اختيارنا لسورة الإشارة مقصودًا ، لأهمية عيد الغدير في السنّة الشيعيّة ؛ وقد ألحّ أهل التشيع على أنّ هذه الحادثة تمثل التنصيص على إمامة عليّ ومبدأ عهده بعد الرسول (2) ويتّضح من عبارة السورتين معًا وحتّى الأذان الذي ذكرناه في الهامش للمقارنة ، أنّ عليًا قد اكتسب الصّفات الإلهية القرآنية ؛ هو القديم والمنزّه عن كلّ مثيل ، وهو الحيّ الحكيم ، وهو العلي الكبير ... وتتآلف هذه الصفات كلّها وغيرها ممّا يماثلها للتنصيص على صفة التعالي والتنزّه عن كلّ شبيه . ويناسب هذا التصوّر للذّات الإلهية ما ذكرناه عن الله في تقديمنا

---

(1) *راجع الباكورة السليمانيّة ، ص 20ـ21 ؛ ويزيد الأذان عند النصيريّة تأكيدا لما سبق :* **«الله أكبر الله أكبر . أشهد بأن ليس إلاه إلا عليّ أمير النحل الأصلع المعبود ولا حجاب إلاّ السيّد محمد الحمد الأجل الأعظم المحمود . ولا باب إلاّ السيّد سليمان الفارسي المقصود . وأنّ السيّد محمد حجابه المتصل ونبيّه المرسل وكتابه المنزل وعرشه العظيم وكرسيه المتين ؛ وأنّ السيّد سلمان سلسل سلسبيل بابه الكريم ونهجه القويم الذي لا يؤتى إليه إلا منه، وسفينة النجاة وعين الحياة . حي على الصلاة ، حيّ على الصلاة . صلوا يا معشر المؤمنين تدخلوا الجنّة التي أنتم بها موعودين [هكذا] . حيّ على الفلاح حيّ على الفلاح ، تفلحون يا مؤمنين ، وتخلصون من كثائف الأبدان ، وظلمة الأجسام وتسكنون بين الحور والولدان ، وتعاينون مولاكم الجليل أمير النحل العلي الكبير . الله أكبر . الله أكبر . مولاكم أمير النحل علي أكبر ممّن تكبّر وأعظم ممّن تجبّر . صمدًا لا يرام . عزيزًا لا يضام . قيوما لا ينام . الله أكبر الله أكبر . قد قامت الصلاة على أربابها وتثبت الحجة على أصحابها »** *. راجع الباكورة ، ص 40 ـ 41 .*

(2) *أنشد الخصيبي في ديوان الشامي . مخطوطة مانشستر 452 ـ M.S . ورقة 19 :*

[الخفيف]

«إنّ يوم الغدير يوم السروري … بيّن الله فيه فضل الغدير (..)
يوم نادى محمد في جميع الخلق … إذ قال مفصح التخبيري
قائلا للجمع من فوق دوح … جمّعوه لأمره المقدوري
إن هذا بارئكم فاعلموه … إنّ هذا مصوّر التصويري
إن هذا مولاكم وحّدوه … قد تعالى عن شبه ونظيري
إنّ هذا مهيمن صمد فرد … وهذا خلق بد الفطوري (..)
وأنا عبده الرسول إليكم في … كتاب منزل مسطوري
قال بلّغ عنّي عبادي فإنني … أنا مولاهم وخير نصيري
فتخوفت منكم أن تضلوا … وتتيهوا في غمرة التحييري
وتقولوا لا يكون هو الله و … هو مثلها لا تغييري
فأتتني حماية آية التبليغ … أن بلّغ بصوت جهيري
ولئن لم تبلغ فما بلغت … وحيا وأنت غير نذيري»

لكتاب الصّراط المنسوب إلى جعفر الصادق رواية عن المفضل بن عمر الجعفي (1).

إلاّ أنّ في هذيْن الشاهدين من سورتي الإشارة والسّجود إشارات إلى الذّات الإلهية تستوقفنا لأهميّتها : فعلي هو أمير النحل ، ومعناه أنّه أمير المؤمنين أخذا بالحديث النبوي في تشبيه المؤمنين بالنحل (2) . ولمّا لقب المسلمون علي بن أبي طالب بأمير المؤمنين فإنّهم عظموا فيه منزلة الخلافة (لا الإمامة الشيعيّة) ، وحمّلوه الأمانة في سياسة الناس واستصلاح معاشهم ومعادهم ، فلم يرتفعوا به عن درجة البشريّة ولم يتجاوزوا الحدّ فيه إلى القول بالألوهيّة .

ولكن النّصوص النصيريّة المقدّسة ترى في عليّ ربّا ، وإلاهًا معبودًا ؛ ثمّ إنّ عليّا قد كان من البشر يمرّ في الأسواق ويعتريه ما يعتري سائر العباد من الأحوال .. فكيف التوفيق بين الهيكل المشهود والإله المعبود ؟

ظهرت مقالة الظاهر والباطن والهيكل والجوهر وكذلك اللاهوت والناسوت ، ودارت المناظرات في غير هذه السّور على ما سمّاه أهل العلم من الفرقة بالمثال والصورة (3) . إنّ الظاهر هو الإمام والوصيّ ، والباطن هو المعنى . ذاك بالذّات ما عنته بعض الآيات في سورة السّجود . وتضيف إلحاحا : الإيمان بالعجز الطارئ على الصورة المشهودة تمامًا كالإيمان بالقدرة. لأنّ العجز إنّما أراده المعنى وأظهره على شخصه للناس إبانة ولطفًا ، وامتحانا يختبرهم بما ألحقه بذاته ليبقى أهل الثبات على الإيمان ويظهر الشكّ بين أهل النفاق والجُحود (4).

وإنّما العجز الذي قصدته الآية ما أصاب عليا من القتل والوهن ، وما سيصيب الحسيْن من القتل أيضا (5) ، وهو تجلّ للّه والمعنى ، وقد سبق أن بيّنا مسألة الحسين في باب قتل الأئمة الذين حلّ فيهم الله . أمّا عليّ ، فحاله أصليّة ونقصد أنّه لا يمثل الغلوّ في الإمام فحسب بل إنّه يثير من جديد قضية المسيح برمّتها ومسألة قتله ورفعه وظهور الله به . والواضح أنّ النصيريّة - من خلال سورها - لا تقتفي الرؤية المسيحيّة في صلب المسيح بن مريم ، وإنّما تميل إلى المقالة القرآنيّة ، وهي مقالة أقرب إلى الوعي الصوفي منها إلى الوعي

---

(1) راجع *المفضل الجعفي ، كتاب الصّراط ، ص ص XVIII - XX .*

(2) *جاء في مسند أحمد : « إنّ مثل المؤمن لكمثل النحلة ... » راجع II ص 119 .*

(3) *يُنسب إلى محمد بن نصير كتاب المثال والصّورة ، وُرد جزء من أخبار في كتاب الاسوس المنسوب إلى المفضّل الجعفي ، مخطوطة باريس عدد1449 ، ورقة 13 ...*

(4) *راجع كتاب الصراط ف 2 - 3 ؛ 84 ؛ 86...*

(5) *راجع كتاب الهفت الشريف ، ص 120 - 125 .*

التاريخي ، فإذا كان المسيح محلا للذات الإلهية ، فإنّ العجز الذي لحق به إنما قام بالناسوت وحدث ، والناسوت وعاء متخلف عن إشراق الذّات ، وتوقها بالشوق العارم إلى ذات الله النورانية ، فمهما كان من أمر الجسد فإنّ عشق النفس لله وامتلاءها به يحقّقان حتما فراق البدن وانسلاخه عن سنخ الروح .

وإذا كان القتل في حال عليّ أو الحسين أو حتّى المسيح أذًى بيّنًا لمن رأى ، فإنّ النّصيريّة تقول بأنّ الأمر شبّه للناس ، ولم يقع ذلك على الحقيقة .هذا هو الفرق بين المقالة الصوفية والمقالة النصيريّة في قتل عليّ الإله المتجلّي .

لقد قتل الحلاج - مثلا - بالفعل ، وكان قتل البدن منه ، في نظر المتصوفة ، بداية الوجود الأبدي ، وسيادة الذّات الصّافية المتحرّرة من قيود الكثافة . وبذا يضحي المقتول غائبا حاضرًا . وهي بالفعل أيضا حال الإمام وعليّ في التصوّر النصيري ، مع فارق الاعتبار في الإصابة بالأذى والعجز والجرأة على الله المتجلي .

ويبدو أنّ هذه المقالة في ظهور عليّ وغيابه ، في حلوله بالهياكل واستتاره بالذّات العلية قد أحدثت بين النصيرية كثيرًا من الاختلاف بلغ حدّا مثيرًا تمثل في أن كفّر بعضهم بعضًا ، وقالوا في جهة العبادة أقوالاً متناقضة ، وهو ما يدلّ في نظرنا على تطوّر مقالة التوحيد عندهم . ومهمتنا أن نرصد ذلك للوقوف على عمق المسألة وتأثيرها في اجتماع الفرقة .

ينسب كتاب الأسوس إلى محمد بن نصير :

« قال السيّد أبو شعيب عليه السلام في كتاب "المثال والصورة" مثال الله غير الله ، والصورة غير المثال ، والمثال غير الصورة . وقد روي في الخبر أنّ الله خلق آدم على صورته ، ثم أجرى فيها روحه ونفسه . وكلّ معلوم وكلّ ظاهرة مخلوق ، وكلّ صفة غير الموصوف إلاّ أنّك بقصدك وعقلك ومعرفتك تعلم أنّ الناس هو هو عليّ ، وهو الله الذي يظهر كيف يشاء ولم يغب عن أسمائه » (1).

وتطرح هذه المسألة إلى جانب قضية التجلي الإلهي في الهيكل البشري ، قضية الاسم والمعنى على وجه بيّن . وهذا مدخل إلى فهم العلاقة بين المعنى علي، ومحمد الاسم ، ومن بعدهما سلمان الباب . وهي قضية لا تهمنا الآن بقدر ما تهمنا مسألة ظهور الإلهي في البشري . والبشري هنا هيكل واسمٌ . فالمشهود عليٌ ومعناه الله العظيم ، وهيهات - في نظر النصيريّة - أن يكون الاسم هو المعنى لذلك روى ابن نصير :« **فالذكر لله غير الله ، والله غير أسمائه ؛ وكلّ اسم غير الله أوصفته أو معنى أو شيء يقع عليه**

---

(1) راجع *المفضّل الجعفي ، كتاب الأسوس* . مخطوطة باريس . عدد 1449 . ورقة 13 .

اسم فهو مخلوق »(1) . وتدلّ هذه المقالة على كيفيّة معرفة الله أصلا ، ومسألة الإيمان والعبادة معًا ، وهي من المسائل المبدئية والقضايا الأصلية في تأسيس ديانة وعقيدة .

إنّ ابن نصير يقرّر - إن صحّت النسبة إليه - ما يدلّ على حدّة المشكلة واختلاف الناظرين ، وافتراق الأتباع ؛ يقول :

« من زعم أنّه يعرف الله بحجابه فهو مشرك بالله أو بصورة أو مثال ، لأن حجاب الله غيره ومثاله غيره ؛ وإنّما عرف الله بالله ، فمن لا يعرفه به فليس يعرفه ، وإنّما عرف غيره ؛ وإنّما عرف بقلبه لأنّ القلب يحيي ما تراه العين ومثله معرفة الله بالابدان .»(2)

ولكن كيف يعرف **الله بالله** وكيف يتحقّق الإيمان التّام دون انحراف أو عدول ؟ وهل هو كشف عرفاني ؟

يجيب الخبر في كتاب الأسوس بالتنزيه ، ويقرّر النجاة بالإيمان على التفويض . روي أنّه :« **من زعم أنّما رأى بعضا فقد بعّض الله تعالى ؛ ومن قال هو هو بحقيقته وذاته على أنّه بدنٌ فقد كيّفه وحدّه ووصفه . ومن قال هو الله ظهر كيف شاء من خلقه لا موصوفا ولا محدودًا ولا زائلا ولا يقضي عليه بحراك ولا حدّ ولا مثلا (..) فقد صار [سار] بمعرفة الله على سبيل النجاة »(3)**

إنّ هذا التنزيه لم يحقّق الإجماع بين سائر النصيريّة ، وبقي الشكّ في المعبود قائما للفرق الدقيق والغائب أحيانا بين الصورة والمعنى ، وهو شكّ يقتضيه التجريد ، ووطأة المعاين معًا . ونجد في القضية الأولى من مسائل الأسوس صدى لهذه الحيرة ، والتردّد في الوصول إلى توحيد يقيني ثابت . نسب إلى "العالم" ، والمقصود جعفر الصادق ، فيما يروي المفضل بيانا لحقيقة الله المعبود وشرحًا للعقيدة الصّحيحة ، قال :

« .. لو كان ممازجًا للأشياء لكان مشاكلاً لها ، ولو كان مباينا

---

(1) *راجع كتاب الاسوس ، ورقة 3 ب .*

(2) *راجع نفسه ، ورقة 3 ب - 4 أ . وقد ردّ حمزة في الرسالة الدامغة للفاسق . الردّ على النصيريّ، وهي الرسالة 15 من رسائل الدروز على النصيريّ في ادّعاء الحجاب لعلي لانّ محمّدًا قد كان حجاب علي وليس حجاب الحاكم ، وإنّما الحجاب يكون للإخفاء والستر"لا للظهور ، راجع رسائل الحكمة ، ط 5 ، لبنان ، ديار عقل "دار لاجل المعرفة" ، سلسلة الحقيقة الصعبة " عدد 7 ،[د.ت] ص 172 ـ 173 .*

(3) *راجع نفسه ، ورقة 3 أ - 3 ب .*

لكان لها ضدًا ؛ ولو كان لا مباينا ولا ممازجا لكان مجهولاً ؛ ولكن أقول : إنّه مباين لها في جوهرها من الإلهية والقدرة والعلم والقهر ؛ ولا أقول : إنّه مباين لها ، مضادّ ، بل أقول إنّه خارج منه منها لا أريد به أنّ جوهره مختلط بها (1) لأنّها محدثة وهو قديم ، وهي مخلوقة وهو خالق ، وهي مصنوعة وهو صانع (..) وليس كونه في كلّها بل علمه في كلّها »(2)

ويحيل هذا على المجهول المعروف ، ويظهر من تحديدهما أنّ المعرفة هي تماما ما ورد في هذه الفقرة السابقة ، وفي ذلك إثبات التوحيد (3) في حين تكون صفات المجهول بأن يقال :« **لا داخل ولا خارج ولا مباين ولا ممازج** »(4).

ويبدو من الخبر أنّ النصيريّة قد استعانت بهذه المقالة في الدخول والممازجة والمباينة للإقرار بعقيدتها في قدم الله /عليّ على أيّ وجه تحمل . وذهبت إلى أن « **صفات القدم أن يقال : لا يوصف في شيء ، ولا خارجًا من شيء ، ولا داخلا في شيء ، ولا يوصف بشيء** » (5) ويعني القدم إثبات قيام الجوهر بلا صفة لاستغناء الذّات عن الصفة ، وإنّما وصف نفسه استئناسًا وتقريبًا ، ورفعًا للحرج على الخلق وزيادة في الإبانة ورسم الحجّة . جاء في كتاب الأسوس :

« فإذا قلت : ليس كمثله شيء ، ولا ندّ له ولا ضدّ ولا شكل ولا خارج من شيء ولا داخل في شيء ولا يوصف في شيء ، تريد بذلك أنّه كان وحده ولم يصف نفسه لخلقه ، وذلك أنّ الخلق لم يكونوا. فهذه نسبته في القدم لأنّه لم يحتج إلى أحد أن ينسبه (..) فهذه صفات العزّة ، وإثبات الجوهر بلاّ صفة لأنّه مستغن أن يصف نفسه لنفسه ومستغن أن يكلّم نفسه لنفسه . وهذه صفات القدم » (6).

ويبدو لنا القول بانعدام الضدّ لافتا ومهمّا لأنّ النّصيريّة في تصوّرها للعالم والكفر والإيمان والتناسخ ستبني مقالة مركزيّة على مفهوم الضدّية ، وهو مفهوم مرافق للولاية والبراءة ، ومبثوث في شؤون المعاد بتمامها ، لهذا سأل العالم في ما يروي كتاب الأسوس :

« قال السائل : أخبرني [هل] له مثل ؟ قال العالم : لا . إذا

---

(1) *في الأصل : مختلط لها .*

(2) *راجع نفسه ورقة 15.*

(3) *راجع نفسه ورقة 6 ب .*

(4) *راجع نفسه ، ورقة 6 أ.*

(5) *راجع نفسه ورقة 18 .*

(6) *راجع نفسه ، ورقة 18.*

كان له مثل فهو هو : فقد يكون جوهرًا واحدا يفعل بقدرته ما يشاء . قال السائل : فله ضدّ ؟ قال العالم : إذا كان لم يكن له مثل فكيف يكون له ضدّ ؟ » (1) .

إنّ هذا التنزيه لوحدانية الله بعيد التجريد ، وهو ما لم يحقق الإيمان والطمأنينة في قلوب النصيريّة المتشوقة إلى عبادة عليّ بالدّلائل المعاينة . لذا انبرى العالم يبيّن أنّ الله يدرك "**بالعلم والقدرة**" (2) بعد نفي المثل والضدّ . وهنا تبرز عقيدة الظهورات على غاية من الأهميّة . يروي محمد علي بن عيسى الجسري (ت. نحو 340 هـ/ 951م) عن الحسين بن حمدان الخصيبي (ت . 346 / 957 م؟) أنّ الله يظهر في كلّ عصر وفي كلّ صورة يشاؤها ، وهو في كلّ ظهور ذاتي معنى أبدي صمداني (3). وهو ما يدفع إلى السؤال عن علاقة الصورة بالمعنى ، والاسم بالمسمّى ، والجوهر بالحادث ، والقديم بالعارض ، كيف يكون ذلك مستقيما صالحًا :

« قال السائل : أخبرني عن الجوهر القديم والجوهر الحديث، والصورة القديمة والصورة الحديثة (..) ؛ قال العالم : الجوهر القديم المتنقل حيث يشاء" [و] الذي يظهر بما يشاء منه ؛ والجوهر الحديث الذي لا يظهر كيف يشاء ولا ينتقل كيف يشاء. قال السائل : فأين ينتقل الجوهر القديم ؟ وأين يعجز الجوهر الحديث ؟ ولِمَ يُسَمّيَانِ باسم واحد ؟ قال العالم : الجوهر القديم في الصور كلّها ليذكر وينبّه على توحيده ويدلّ على قدمه وربوبيته .. وأمّا الجوهر الحديث فيدلّ على عجزه » (4)

إنّ هذه الصّور هي التي يعاينها الخلق ويستدلون بها على جوهر الخالق لأنّها صور مشتقة من طبيعتهم ، ومناسبة لأحوالهم ، وكأنّ ذلك من الله رحمة بعباده ولولا أن كان ظهور عليّ في هذه الصّور المشهودة لما تمّ للخلق إيمان ، ولما استقام تكليف ، ولانتشر أهل النفي والتكذيب وفسد العالم لفساد الديانة . ومع ذلك تضيف النّصيريّة مقالة جديدة إلى ما سبق ، وهي أن يرى الناس صور الله على قدر منازلهم .

قال الشيخ : يا أبا الحسن ، اعلم أنّ المولى جلّت قدرته لو

---

(1) *راجع نفسه ورقة 42أ.*

(2) *راجع نفسه ، ورقة 42ب .*

(3) *راجع الخصيبي ، رسالة التوحيد برواية الجسري . مخطوطة باريس عدد 1450 ورقة 42ب « فقال الشيخ : إنّ مولانا أنزع بطين في كلّ قبة وفي كلّ عصر وزمان وهو الظهور الذاتي ، وكلّ ظهوراته ذاتية معنوية أبدية صمدانية » .*

(4) *راجع كتاب الأسوس ، ورقة 42ب ـ 43أ .*

ظهر للعالم بالنورانية العظمى لما استطاع مالكو علمه ولا ملائكته [أن] ينظروه ويعرفوه ، ولا يوجده ، قدر مراتبهم ، وأهل المنازل على قدر منازلهم ، وظهر لهم اسمه وناداهم ليعرفوه ولا ينكروه ، فعرفه المؤمنون وأنكره الجاحدون ، وهو جلت قدرته أنزع بطين لا يظهر إلاّ بالذّات ممتنع عن النعوت والصفات » [1].

ولئن شرحنا في تقديمنا لكتاب الصّراط مسألة الظهورات في المقامات فمن الواجب أن نلحّ على مبدإ التوحيد في هذه النظرة النصيريّة ، والإقرار بأنّ المقالة بدت ملتصقة بالتراث الشيعي حين أسّست الظهور الإلهي في مقامات الأئمة .

ثمّ وسّعت من نظرتها لتشتمل الظهورات الإلهية على مقامات الأنبياء السابقين لمحمد ووضعت النّصيريّة سبعة ظهورات إلهيّة ، ويسمى كلّ ظهور بـ"القبّة " ، جاء في الباكورة السليمانيّة :

« ثمّ ظهر لهم في القبب السبع ، فالقبة الأولى اسمها الحنّ ، وكان اسم المعنى فيها فقط ، والاسم شيث والباب جدّاح ، والضدّ روّيا . وظهر لهم بعدها في القبة البنّ وكان اسم المعنى فيها هرمس الهرامسة ، واسمه مشهور ، والباب اذريا ، والضدّ عشكا . والقبة الثالثة اسمها الطّمّ وكان المعنى فيها ازشير والاسم ذو قنًا والباب ذو فقه والضدّ عطرفان . والقبة الرابعة اسمها الرّم كان اسم المعنى فيها أخنوخ والاسم هندمه والباب شرامه والضدّ عزرائيل . والقبّة الخامسة اسمها الجانّ ، كان اسم المعنى فيها درّة الدّرر ، والاسم ذات النور ، والباب أشاذيًا والضدّ سوفصطا . القبة السادسة اسمها الجنّ ، كان اسم المعنى فيها البَرّ الرحيم ، والاسم يوسف ابن ماكان ، والباب أبو جاد ، وكانت خالية من الضدّ . القبة السابعة واسمها اليونان ، فكان اسم المعنى فيها أرسطاليس الحكيم ، والاسم أفلاطون ، والباب سقراط واسم الضدّ دَرْمائيل » [2]

هذا في العالم العلويّ ، ويُناسب هذه الظهورات في العالم السفلي سبعة

---

(1) *راجع الخصيبي ، رسالة التوحيد ، ورقة 42 ب ـ 143.*

(2) *راجع الباكورة السليمانيّة ، ص 62.61 .*

ظهورات إلاهيّة في مقامات نبويّة ، نكتفي هنا بالإلماع إليها تمهيدًا لدراستها في الباب اللاحق ؛ وهي في الدور الأوّل هابيل ، وشيث في الثاني ، ويوسف في الثالث ، ويوشع في الرابع ، وآصاف في الخامس ، وشمعون الصفا في السادس، وعليّ في السابع .

والمفيد أنّ اللّه واحد في كلّ هذه الصّور المشهودة والمقامات المنظورة .

جاء فى أرجوزة الصّويري (ت.708 هـ/1308 م)

[الرجز]

والعين مولانا تعالى وسما   من أن يسمّى نور أرض وسما
والله هو حجابه المعظما   ونوره في العالمين قد نما
اسمع هديت لا تكن غبيًا (..)
واعلم بأنّ صورة الموجودي   جلّت من الإدراك والحدودي
لكنّها علامة المعبودي   ليعرف المطلوب والمقصودي
بها يسمّى عندنا عليًا
هي هو بلا كيف ولا تجسيم   لكنّها علامة القديم
لا هو هي للمجد والتعظيم   بل هي صراط واضح قويم
ليس بمحصور ولا منفيا
إنّ ظهور الذّات سبع في العدد   من لدن هابيل إلى العين الصّمد
واعلم هديت أنّه فرد أحد   لم يتثن في حساب وعدد
فكن لاثر الحقّ مقتفيا (..)
وأظهر الغيبة من أهل المحن   ثم بدا ظاهرا في شخص الحسن
وفي الحسيْن بعده لما فطن   نسقا إلى جيم الجلال المؤتمن
من كاشف بالحجب مختفيا
يحجب حينا ذاته بنوره   ونوره في الضيا ستوره
ثم الضيا بظلّه ينيره   أزاله للميم مع ظهوره
للّه من بحر بدا طميًا (1)

---

(1) راجع الصويري، أرجوزة ، مخطوطة مانشستر 452 M.S [655-E] ورقات : 217ب ؛ 221أ ؛ 221 ب ؛ 225ب ؛ 226أ.

ويبدو أنّ هذا الاعتقاد في ظهور عليّ ، والفصل بين الذّات والصّورة أو حتّى المعنى والاسم(1) قد كان كلّ ذلك واحدًا من الآراء التي ظهرت بين النصيريّة في التوحيد . وتدلّ مناظرة يوسف ابن العجوز الحلبي المعروف بالنّشابي (ت . 694 هـ / 1294 م) على افتراق النصيريّة في التوحيد لا من حيث الأصل ولكن من باب الكيفيّة (2). فمثل المناظر وهو ربيعة بن نصير العصيدة من قرية آسفين (3) يرى في علي بن أبي طالب أنّه « **مصوّر صورة بظهوره وبطونه ، بيد نور، ورأس نور، ورجل نور ، وأثبت أنّ الصورة الأنزعية هي نور الذّات ، وقال : فما أنفي عنه سوى الأكل** والشرب »(4) ويذكر النشابي فرقة من أهل نحلته فصلت بين الذّات والصّورة في عليّ ، فـ"زعمت **أنّ الصّورة المرئيّة ، حجاب رفيق [رقيق] أقامه ونطق منه غيب منيع ، مرئية مخلوقة** »(5)، وذهبت أخرى إلى أنّ ثلاثة أنوار انبجست من الذّات بعضها من بعض ، وذلك بيانا لمنشإ المعنى والاسم والباب (6) ؛ ولئن طرحت هذه الثلاثية قضية مختلفة عن مسألة الصّورة التي نهتمّ بها في هذا المقام فإنّها تخبر بصفة جزئية ودقيقة عن إشكالية الظهور الإلهي في مقام وصورة وهيكل عامة بغضّ النظر عن عيْن المقام وذات صورته .

وزعمت فرقة الحاتميّة :« **أنّ عليًا شخصٌ بشريٌ مخلوق والناطق منه النفس القدسيّة ، وهي الاسم الأعظم ونور الذّات . والنور متّصل بالله ، وغير منفصل عنه وهو الاسم الأعظم ؛ وأنّ الغيب لا وصول إليه ، ولا يعرف ، ولايسمّى . ويجعلون النفس القدسيّة التي اعتقدت للوجود أنّها باطن محمّد وهي الاسم الأعظم وهي الصورة النوريّة ، وهي النفس القدسيّة ، وأنّها التي نطقت من**

---

(1) *يطلق الاسم أيضا على الحروف المقطعة في "الله" ، وعليها دار الجدل أيضا بين شيوخ الفرقة.*

(2) *راجع النّص عدد 12 في باب النصوص .*

(3) *راجع النشابي ، مناظرة النشابي ، مخطوطة باريس . عدد 1450 ؛ ورقة 70 ب .*

(4) *راجع نفسه ورقة 171.*

(5) *راجع نفسه ورقة 81 ب .*

(6) *راجع نفسه ورقة 182 .*

علي ومحمد وسلمان ، وهم واحد ، وهي الاسم الأعظم .» [1]

وقال غير هؤلاء مثل مزاهج الطوبان ، فيما يذكر النشابي ، إنّ "المشكاة" التي ذكرها الله في كتابه [2] أنّها هي عليّ بن أبي طالب باطن أمير النحل المصباح ، وباطن المصباح الكوكب الدّري ؛ وباطن الكوكب الشجرة ، وهي الذّات التي لا تُحدّ " [3] .

ويذكر النشابي في الختام فساد هذه العقائد ، ولعن الخصيبي لها ؛ ويقرّر « ما أحد منهم يستوجب أن يسمّى موحّدًا لأنّهم اعتقدوا أنّ علي بن أبي طالب بشري كأحد البشر ، وأنّه من بعض قدر الباري » [4]؛ والصحيح في الاعتقاد عند النشابي «إنّ ظاهر المعنى وباطنه سواء » [5] ، وأن لا فرق أو فاصل بين الاسم والمعنى تمامًا كنور الشمس من القرص [6] . ويزيد النشابي في تفصيل حقيقة الذّات العلويّة الإلهية فلا يرى لها "طعمًا" ولا لونًا ولا رائحة ، ولا صوتا ولكنّه جسم منفرد لأنّ الأجسام نوعان جسم كثيف فوق وتحت ويمين وشمال ، ووراء وقدّام ، فهذه أجسام البشريّة المخلوقة التي يُشار إلى الباري بصورة منها؛ ولطيف مثل الهوى [الهواء] وضياء الشمس ، ومثل الليل والنهار ، فالباري إذن انفرد عن الأجسام الإنسانيّة المتجاورة والأعراض الفانية » [7] .

إنّ هذا الجسم المنفرد اللّطيف يتمنّع عن الصّورة اللّحميّة ، لذلك يقرّر النشابي في غير ما شعور بالتناقض :

« وأمّا ما شاهدته العين اللحميّة الدمويّة فليس هو صورةً ولا حجابًا ، ولا هو جسم يلبسه المعنى ، ولا هو شيء يلمس بيد (..) ولا هو شخص على أرض وتظلّه السماء ، بل هو علّة على أهل المعارف العميّة والأفهام النكرانية ، وهو حجاب الوقفة الذي حبسك أيّها الشيخ [يقصد ربيعة بن نصر] في الهياكل »[8]

إنّ هذا التوحيد المطلق هو الذي يتجلّى في الدعاء المنسوب إلى محمد ابن

---

(1) *راجع نفسه ورقة 82ب .*

(2) *النور : 24/ 35 .*

(3) *راجع مناظرة النشابي ، ورقة 183أ . وقارنه بما جاء في ورقة 129أ-ب .*

(4) *راجع نفسه ، ورقة 183أ.*

(5) *راجع نفسه ورقة 80ب .*

(6) *راجع نفسه ورقة 184أ.*

(7) *راجع نفسه ورقة 185أ.*

(8) *راجع مناظرة النشابي ، ورقة 81أ.*

نصير في قوله :« يا هو »(1)، وتفسيرها في نظر النشابي :« **أنّ لفظة هو هو اسم من أسماء الاسم وهو هذه الجملة ، جملتها أنوار وهي متصلة بعضها ببعض ، وليست غير نور الذّات ، والباري تعالى هو الجملة والتفصيل ، وليست هذه الجملة سواه ، فلذلك قال : « والكلّ هو يا هو** »(2) . ولئن لا نرى اعتراضنا على هذا البيان فإنّنا لا نجد توافقا بين الوصل في الاعتقاد بين الظاهر والباطن من ناحية والفصل بين المعنى والصّورة المشاهدة من ناحية أخرى ، فهل هنا تناقض من النّشابي ؟

لا يبدو لنا ذلك ؛ والمرجّح أنّ مسألة مشاهدة الصورة إنّما هي من أهل الدرجات والمراتب لا من المعنى ذاته ، وما نراءى لهم منه فهو من منازلهم وعجزهم ودرجة إيمانهم وصفاتهم لا من المعنى أصلاً ؛ لهذا قال النشابي لربيعة بن نصر "**وهو هيا بي الوقفة الذي هيسك أيها الشيخ في الهياكل** " .

ومع ذلك فلا بدّ من بيان معنى الظهور والبطون ، ونظفر بإجابة عند النّشابي: « **وقد كان تعالى يخاطب الناس ويخاطبونه ، ولا يعلمون انّه الباري تعالى ، وهذا معنى البطون مع وجود الظهور والاختفاء مع المشاهدة** »(3) ؛ وقد يبدو هذا الظهور مستديمًا ، يوميًا في الصّور الكثيرة والهياكل المختلفة ، لا حجّة على بيانه إلاّ أن يرسمه أهل العلم والبيان للديانة . وفي هذا الرأي إعلان عن تجلّي الله الدّائم ، وحضوره بالخفاء والاستتار ، ومن هذا القول تراجع مسألة الإمام الحاضر المستتر ، وهو حضور منعا لفساد الكون، واضطرارًا حتّى لا تسيخ الارض بأهلها . تلك هي عناية الإله المحتجب ولكنّ لله ظهورًا مطلقًا يقرنه النّشابي بيوم الكشف بمعنى الإعلان :« **وأمّا الظهور المطلق للخاصّ والعام ، فهو يوم الكشف وساعة النداء عندما يقول السيد محمد : هذا ربكم فاعرفوه . هذا بارئكم فاعبدوه كعيد الغدير ، ويوم النداء يعني نداء أبي الخطّاب**(4).»

وبذا يمكن التمييز بين ثلاثة أصناف من ظهور المعنى على الأقلّ : هو ظهور للعام والخاصّ ، في يوم الإعلان والإبانة ، وسنرى في العالميات وقصّة الخلق أنّ الله أبان ذاته للخلق ليأخذ الميثاق ويقيم الحجّة .

والصنف الثاني هو ظهور يوميّ مع استتار واختفاء ، لانّ الخلق لا

---

(1) راجع السورة الأولى ، في الباكورة السليمانية ، ص 7 :« .. والكلّ أنت هو ، يا هو يا هو ، يامن لا يعلم ما هو إلاّ هو »

(2) راجع مناظرة النشابي ، ورقة 97ب .

(3) راجع نفسه ، ورقة 94ب .

(4) راجع مناظرة النّشابي ، ورقة 196.

يدركونه لعجزهم .

والصنف الثالث أنّه ظهور للخاصّ من الخلق ، على قدر صفاتهم وخلاصهم من أجسامهم الكثيفة . وهو ما نبيّنه في العالميات أيضا .

وأيّا كان الأمر فإنّ اللّه ، عند النّشابي ، يظهر بالقدرة ويبطن بالحكمة تمامًا كالشمس وطلوعها :« **إنّها متى ارتفعت على سطح الأفق تكون ظاهرة لجملة أهل ذلك الإقليم ، ومتى غربت تحت الأفق تكون غائبة عنهم وظاهرة لغيرهم ، وكذلك الباري تعالى عند ظهوره يظهر عن قوم ولا يغيب عن قوم ، ولا غيبة** » (1).

وقد لا يسعف هذا التمثيل بغير مقالة الحضور أبدا مع الاستتار أحيانا ، وهي وظيفة الإمام عند الاثني عشرية كما قلنا ، فكان مهمّا أن يقرّ النشابي بظهور المعنى بالاسم:« **إذ المعنى تعالى هو الباطن والاسم هو الظاهر الذي يظهر المعنى به ، والمعنى أشرف ، فلذلك كان البطون أشرف من الظهور ، والاسم هو الأوّل والآخر ، والظاهر والباطن ومعنى الأوّل أوّل الكائنات والآخر آخر النهايات ، والظاهر الذي ظهر ليستدلّ به على الذّات والباطن الذي بطن بنوره واحتجب به الذّات المنزّه من الاسماء** » (2)

فمن قال إن عليا هو جسم كما تجلّى في ظهوره فقد فارق التوحيد (3) والحاصل من عقيدة النّشابي وتوحيده أنّ اللّه / عليا "**لا يقال له صورة ولا مثل ، بل صمدٌ لا مدخل فيه ولا هو بشر ، ولا نورٌ لأنّه لو كان نورًا لكان له لون وشابهته الأنوار ، ولو كان بشرًا لانحصر ، وشابهته الأبشار ، ولكنّه كما قال مولانا الصادق منه السّلام : يا مفضّل إنّ الذات لا يقال لها نورٌ فكيف يقال لها بشرٌ** » (4) ، ويقرّر قاطعًا : « **نشهد أنّ أمير المؤمنين هو اللّه ربّ العالمين الأزل القديم مقلب القلوب والأبصار حيّ راته كهيئة الأبشار ، وهو يجلّ عن الإحاطة والأدوار والأحصار** »(5). إنّ هذا التّوحيد والغلوّ في التنزيه بحيث لا تكون العبادة للصورة البشريّة، يناسبان تمامًا ما قاله ابن شعبة الحرّاني ، وما روي عن محمد بن سنان أيضا ، فقد قال الأوّل :« **معرفة اللّه في الأبدان عبادة الشيطان** » ؛ وذكر عن ابن سنان أنّه سئل :« **فعلى أيّ معنى قام**

---

(1) راجع نفسه ، ورقة 98أ.

(2) راجع نفسه ، ورقة 99ب ـ 100أ.

(3) راجع نفسه ، ورقة 101أ.

(4) راجع نفسه ، ورقة 101أ ـ 101ب .

(5) راجع مناظرة النّشابي ، ورقة 103ب .

الناسوت ؟ قال : لعلّة أبدانكم ؛ فلمّا ظهرت القدرة منه والعلم عجز المخلوقون عنها فعلمتم أنّ لتلك الصورة معنى ، وأنّ البشريّة التي أظهرها لم يكن لها حقيقة ، وأنّ الحقيقة في الربوبيّة لإظهار القدرة ، وأنّ الله يفعل كيف يشاء »(1).

ويمكن التمثيل لذلك بالمعجزات التي أبداها علي ، فقد جاء في "**الهداية الكبرى**" للخصيبي أنّ عليا مدّ رجله وهو في صفين إلى معاوية وهو على سريره حتى ألقاها على أم رأسه ؛ ويروى عنه أيضا أنّه مدّ يده إلى السماء ، وتفسيره على الحقيقة ، فيما يرى النّشابي ، أنّ ذلك كلّه معجز يدلّ على الربوبيّة لا على حقيقة مدّ الرجل حتى طالت وقصرت بعد ذلك .. لأنّ حقيقة الذّات غير ما رأت العين . إنّ تلك قدرة دالة على الربوبيّة لا على حال البشريّة على أي وجه تكيّفت . لذا كانت الصورة من عجز العبد الناظر والخلق المعاين (2) .

«اعلم أيّها السائل أنّ المثال [غير] التي ترى بين سطر الإمامة وغيره من الزوالات التي يزيل المعنى [فيها] الشخص ويظهر مثل صورته لأنّ [ذلك] من المعنى لا من الشخص الذي أزاله المعنى . وإنّما أحدث الباري جلّ وعزّ في أبصار الناظرين إلى المعنى حتى رأوه مثل ذلك الشخص الذي قد ظهر المعنى به وهو العمى على المزوجين ، والاسم محجوب مغيب والمعنى ناطق بذاته (..) فإذا أراد المعنى الغيبة بقتل أو موت أحدث في أعين الناظرين صورة مثل المسجّى على المغتسل شبه الشخص الذي كان ناطقا بالعجز ، فرأوه بعد ذلك قد عجز وهو على المغتسل ، وهذه الصفة الملقاة لا حقيقة لها »(3).

تبدو لنا مسائل النّشابي وعقيدته هو في الذّات العلويّة والظهورات راجعة إلى مرويات ذكرها كتاب الأصيفر لمحمد بن شعبة الحرّاني ، من أبناء القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي (4) . ولهذا التأثير ما يبرّره ، فابن شعبة الحرّاني قد اعتمد أساسا على منسوبات إلى محمّد بن نصير وخاصّة منها

---

(1) *راجع مناظرة النّشابي ، ورقة 103ب .*

(2) *راجع نفسه ، ورقة 103 ب ـ 104أ .*

(3) *راجع نفسه ورقة 125أ ـ 125 ب ؛ والمقصود بالصفة الصورة . جاء في كتاب الأصيفر لابن شعبة الحرّاني (ت . ق . 5هـ/ 11 م) : « وذلك أنّ الصّورة صفة ، والصفة على مثلها تدلّ . وإنّما يعرف الله بالله والله ليس كمثله شيء . وأمّا الصورة فلها مفيض ومصوّر ، وهو واهب الصّور » مخطوطة باريس . عدد 1450 ، ورقة 118أ .*

(4) *راجع النص عدد 8 في باب النصوص، ص 107 .*

كتاب المثال والصورة" ، وهو فيما نعلم مفقود . وقد أمكن لنا الاطّلاع على طرف وجيز من هذا الكتاب وإن عزّ علينا الرضى بنسبته إلى ابن نصير لاختلاف النظرة الحجاجيّة وصياغة العبارة الكلاميّة .

ثمّ إنّ ابن شعبة الحرّاني قد أسهب أيضا في ذكر مرويات أخرى تنسب إلى محمّد بن سنان (ت . 220 هـ/ 841م) وهو من أبرز غلاة الكوفة ، ويرجّح هالم (Halm) أنّ كتاب "الهفت الشريف" ينسب إليه لأنّه أقرب إلى اعتقاده لا إلى المفضل بن عمر الجعفي وإلى جعفر الصادق من خلاله . وقلنا في تقديم كتاب الصّراط ، إنّ التماثل بين كتاب الهفت الشريف وكتاب الصّراط يحمل على نسبة الكتاب الثاني إلى مؤلف الأوّل ، وهو أيضا في تقديرنا محمد بن سنان ، وظنّنا أنّ كتاب الصّراط هو أصل "لكتاب الهفت" ، فنكون بذلك وجدنا الحلقة بين كتاب "أمّ الكتاب" وكتاب الهفت الشريف .

ورغم هذا التأثّر في كتاب النشابي بما جاء في كتاب الأصيفر ، فإنّ ابن شعبة الحرّاني قد لفت اهتمامنا بمسألتيْن رغم تقدمه في الزمن على النشابي، ولسنا ندري لِمَ أغفلت مسائل النشابي ذلك .

وتتمثّل الأولى في القول بأنّ اللّه يظهر في الصّور البشريّة بعد الرسول عدلا وإنصافًا حتى تكون الحجّة على الناس أبدًا ⁽¹⁾. ولئن كنّا استنتجنا هذا الرأي استنتاجًا من مسألة الظهورات والإمامة معًا فإنّنا لم نجد عبارة بمثل هذ الصّراحة في مسائل النشابي المتأخرة . ويبدو أنّ السائل قد طرق ذلك من أبواب كثيرة ، ولم يعرض المجيب لمسألة التكليف بعد الرسول محمد لأنّها ـ ربّما ـ أضحت معروفة ومقبولة ولا تحتاج إلى مزيد إلحاح .

أمّا المسألة الثانية اللافتة فاعتبار الصورة المرئيّة "هي الغاية الكليّة" ، وهي مع ذلك « **ليست كلّ الوجود ، ولا كليّة الإله الذي هو المشار إليه بالمعنى** » بل هي « **صورة الوجود المتصلة بالمعبود : فصورة الوجود هي الباب الدّال وغاية الآمال وموقع الأمثال وطريق الاستدلال وموقع الصفة وقرار المعرفة ومستقرّ دعوة النسبة ، وهي صبغة الله وصفته ونطقه وكلمته ، وبيته ونفسه وتيمته وحجاب حجابه وحجّته ونور نوره وهدايته والصّراط المنصوب إلى جنّته** » ⁽²⁾ ؛ وهذه الصّور لا تكون دالّة حتّى يكون "منه

---

(1) *راجع كتاب الأصيفر ، ورقة 129 أ . « ... فكان ظهوره بالبشريّة عدلاً منه وإنصافًا لئلاّ يكون على الله جحد بعد الرسول ..»*

(2) *راجع نفسه ورقة 7 ب .*

أو من نوره الخاصّي " (1) . وتضحي الذّات الإلهيّة في كتاب الأصيفر في أعلى مراتب الوجود أوهي النّفس الكليّة : **«واعلم أنّ جميع الأنوار من نوره ، وصورة حركة الوجود من ظهور[ه] ، واعلم أنّ الكثيف محمول باللطيف ؛ واعلم أنّ السماوات والأرض وما فيهنّ من عظم الخلق ليس لها مقدار عند الربّ الذي هو النفس الكليّة**(2)، بل قد تضحي الذات الإلهيّة من سائر الخلق هي الهيولى وهم جميعًا صورتها (3). وفي هذا تأثر واضح بالتراث الفلسفي الأفلاطوني خاصة .

وقد نظرنا في رسالة الشيخ محمود بعمرة ابن الحسين النصيري فلم نجد من هذه المقالات الأخيرة شيئا ، لأنّ المؤلّف عوّل على المنسوبات إلى جعفر الصادق وجابر بن يزيد ، فلم يظهر في مقالة التوحيد أي تطوّر لافت يذكر .

ويبدو مع ذلك أنّ القضية التي استأثرت بانتباه المشايخ النصيريّة وأهل النظر هي مسألة الظهور ، ودلالة الصّورة المحدودة بالحسيّة على الذّات المعنويّة المطلقة . يعيد الشيخ محمود بعمرة مقالة سابقيه من خلال خبر يرويه حمران بن أعين (4).

ويجد مع ذلك في هذه الرسالة خبرا طريفًا عن الصّورة تفسيرًا للآية : 47 من سوره آل عمران : **« وسئل عن قوله عزّ وجلّ من قائل : « مكروا ومكر الله [و]الله [خير الماكرين » قال : إنّما بمكرهم وجحودهم الحقّ استوجبوا التلبيس عليهم وأن يروا الشيء ما هو به وعليه لأنّه عزّ وجلّ مكر بهم بظهوره لهم كهم لتثبت الحجّة**

---

(1) راجع نفسه ورقة *10* ب .

(2) راجع *كتاب الأصيفر* ، ورقة *34* ب .

(3) راجع نفسه ، ورقة *19* أ : *« وقال السيّد في الرسالة : صورة لا مصوّر لها ، وصورة لها مصوّر » فقال هو الهيولى وكلّ الخلق صورته »*

(4) راجع رسالة الشيخ محمود بعمرة ابن الحسين النصيري ، *أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام* . عني بنشرها ، ر. شتروطمان برلين 1958، ص 6 : *« عن حمران ابن أعين قال : قلت لمولاي الصادق الوعد منه الرحمة : يا مولاي ، إذا كشف الله عن أعين الخلائق عند الظهور ، هل يرون حقيقة النور ؟ فقال : باحمران ، إنّ النّور لا يدرك إلاّ بضياء القلوب ونور العقول ، فأمّا الخلق فلا يرونه نظرًا إلاّ بحجته النورية ، لأنّ المعنى عزّ ذكره لا يظهر بالنواسيت البشريّة ، وإنّما ظهر لهم وقدّرهم على النظر إليه ، فنظروا إليه من حيث هم لا من حيث هو ، إذ هو نور لا ظلـ[ـة] فيه ، وصمد لا مدخل فيه ، وأظهر حجابه الميم والعلامات التي أحكم بها صنعته ، وأظهر بهم قدرته ثم أنار نوره من حجابه غائبا عن الأبصار موجودا لواجده ، والدليل عليه اسمه السنيّ »*

على من جحد قدرته »(1).

وبذا تصبح الظهورات لا دليلاً على الذات المعنويّة وإنّما تمويهًا وتضليلاً. وفي كلّ بيان للقدرة . وقد لا نجد تناقضا بين ما قالت النصيريّة في الصّورة الظاهرة الدّالة على المعنى ومقالتها في المكر .

ولئن أنكرنا في التاريخ للنّصيريّة أن ندخل عقائدها في مقالات الشلمغانية ، فإنّنا نجد في رسالة الشيخ بعمرة أبياتا منسوبة إلى الشلمغاني في توحيد الذّات الإلهية وبيان الظهور بالصّورة (2)، وهو ما يشير إلى شيء من التماثل في **بعض العقائد** بين هاتين الفرقتين لا في كلّها .

وتشير النّصوص النصيريّة القديمة إلى مسألة أخرى في التوحيد النصيري ، وهي ثلاثية **علي ـ محمّد ـ سلمان** ، وتلحّ صراحة على أنّ اعتقادها في وحدانيّة الله لا تنفصل عن ثلاثية المعنى والاسم والباب . وتتصل هذه المسألة بالإماميّات من طرف ، وبمنصب الباب (لا يلبّس بالباب الشيرازي والبابيّة الحديثة) وكذلك العالميات من طرفين آخرين . وبيان هذا التثليث :

«إذا جاء نصر الله والفتح ، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجًا ، فسبّح بحمد ربّك واستغفره إنّه كان توابا(3) أشهد بانّ مولاي أمير النحل عليّ اخترع السيّد محمد من نور ذاته ، وسمّاه اسمه ونفسه وعرشه وكرسيّه وصفاته ، متصل به ولا منفصل عنه ولا متصل به بحقيقة الاتصال ، ولا منفصل عنه في مباعدة الانفصال ، متصل به بالنور ، منفصل عنه بمشاهدة الظهور ، فهو كحسّ النفس من النفس أو كشعاع الشمس من القرص أو كدويّ الماء من الماء أو كالفتق من الرتق أو كلمع البرق من البرق أو كالنظرة من الناظر أو كالحركة من السكون ، فإن شاء علي بن أبي طالب بالظهور أظهره ، وإن شاء بالمغيب غيّبه تحت تلالئ نوره . وأشهد بانّ السّيد محمد خلق السيّد سلمان من نور نوره وجعله بابه وحامل كتابه . فهو سلسل وسلسبيل ، وهو جابر وجبرائيل ، وهو الهدى واليقين وهو بالحقيقة ربّ العالمين

---

(1) راجع نفسه ، ص 9.

(2) راجع نفسه ، ص 8 .

(3) سورة النصر :110.

وأشهد أنّ السيّد سلمان خلق الخمسة الأيتام الكرام .. »(1)

ولا تبدو هذه العقيدة مفهومة عند العامة النصيريّة ، ولعلّها من مسائل الخلاف بين الفرق النصيريّة اللاحقة مثلما يظهر في مناظرة النشابي وردّ على عقيدة الحاتميّة (2) وعلى عقيدة مرهج الطوبان في تأويل المشكاة والكوكب الدرّي (3). يقول النشّابي :

«وأنا أبيّن لك بعون اللّه اعتقادي في نور الذّات ما هو . قد روي الخبر عن أحمد بن اسحاق الرقاعي فقال للمولى : يا مولانا، المعنى اخترع الاسم من نوره أم من نور ذاته ؟ فقال : لا من نوره ولا من نور نوره (..) بل أقول : إنّه نوره الذي منه بدا ليس بينه وبينه فرق ولا فاصلة »(4).

والحاصل من عقيدة النشابي ، وهي الجارية بين عموم النصيريّة غالبا أنّ للمعنى ظاهرًا وباطنا . فالباطن هو نور الذّات ، والظاهر هو الاسم ؛ وأنّ للاسم أيضا ظاهرا وباطنا . فالباطن هو ظاهر النور ، والظاهر هو باطن السين (سلمان) ؛ ثمّ إنّ للباب (سلمان) ظاهرًا وباطنا ، فالباطن هو ظاهر الاسم (محمد)، والظاهر هو باطن الألف (المقداد) ؛ وللألف (المقداد) أخيرا باطن وظاهر كذلك ؛ فالباطن هو ظاهر الباب ، والظاهر هو جسم العوالم والخلائق . وهو ما يمكن إجماله في الرسم التالي :

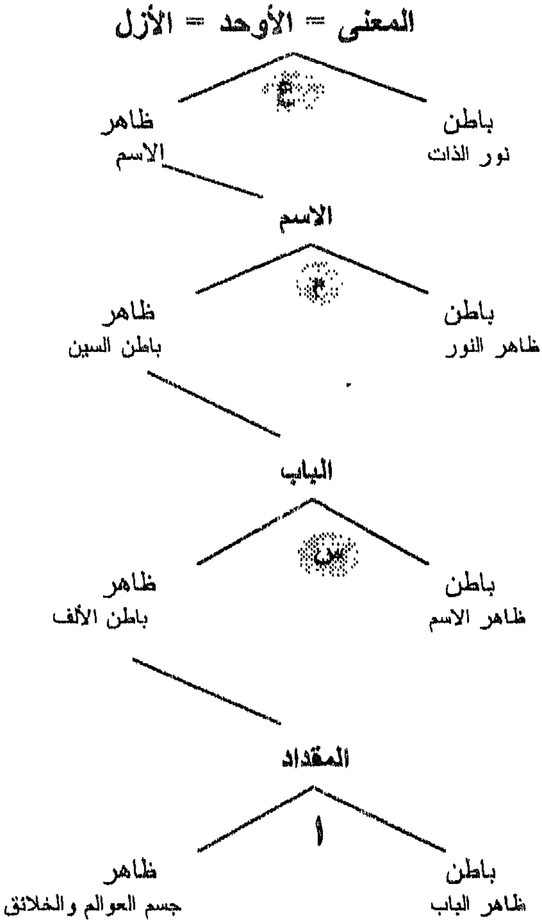
---

(1) راجع الباكورة السليمانيّة ، ص 57 ـ 60 .

(2) راجع مناظرة النشابي ، ورقة 82 ب :« اعتقدت هذه الفرقة المعروفة بالحاتميّة أنّ عليا شخص ،بشريّ مخلوق والناطق منه النفس القدسية ، وهي الاسم الاعظم ونور الذّات والنور متصل باللّه وغير منفصل عنه وهو الاسم الأعظم ؛ وانّ الغيب لا وصول إليه ولا يعرف ولا يسمّى ، ويجعلون النفس القدسية التي اعتقدت للوجود أنها باطن محمد وهي الاسم الأعظم وهي الصورة النوريّة ، وهي النفس القدسيّة ، وأنها هي التي نطقت من علي ومحمد وسلمان ،وهم واحد وهي الاسم الأعظم ».

(3) راجع نفسه ، ورقة 183 .

(4) راجع نفسه ، ورقة 83ب .


المعنى = الأوحد = الأزل
ع
باطن
نور الذات
ظاهر
الاسم
الاسم
م
باطن
ظاهر النور
ظاهر
باطن السين
الباب
س
باطن
ظاهر الاسم
ظاهر
باطن الألف
المقداد
أ
باطن
ظاهر الباب
ظاهر
جسم العوالم والخلائق

والمقصود بالمعنى هو علي بن أبي طالب ، وهو نور الذّات الإلهية حلّ لطفا بالناس في الصّورة المشهودة التي تدل عليها الحروف المقطعة ع ل ي . ومحمد هو اسمه الذي ظهر به ، ودلّ عليه نصّا في غدير خمّ ، ولولا أن أشار إليه لأسقط الدين وأبطل الشريعة وأفسد الخلق (الكون) . ومن محمد الاسم كان الباب سلمان، وهو الطريق إلى الاسم . ومنه أيضا تكوين الأيتام وخلق الكون كلّه .

ولا تتردّد النصيريّة في التنصيص على أنّ الثلاثة واحد والاحتجاج على ذلك بأنّ الثلاثة هي جملة العدد وغايته ، وإن لزم البيان لحساب الجمل (1) . جاء في مناظرة النّشابي أيضا :

«والثلاثة هي جملة العدد ، وغايته أن العدد لا يخرج عن الزوج والفرد (..) وجملة العدد ثلاث مراتب وهي آحاد وعشرات ومئات ، ولكلّ مرتبة من هذه المراتب غاية : فإذا ضربنا الثلاثة في نفسها كان الخارج من الضرب تسعة وهي غاية مرتبة الآحاد .

---

(1) ع = م + س : 1 = 3.

وكذلك إذا ضرب الثلاثة في الثلاثة في مرتبة العشرات كان الخارج من الضرب تسعين وهي غاية مرتبة العشرات (..) وكذلك الثلاثة التي هي جملة حقيقة الاسم ا س م وهو الواحد ، غاية كلّ غاية ونهاية كلّ نهاية ، ومن عنده وجب التكثر » (1) .

وليس في هذه الحجج غير منزع سفسطائي يدلّ على جوّ المناظرات بين فرق النصيريّة ويوقف شرح سليمان الأذني لعقيدة التثليث النصيريّة على اختلاف آخر ، وتطوّر للمقالة النصيريّة إلى عهده ، وليس في تفسيره نقل لعقائد العامّة، دون ميل إلى المناظرة والاحتجاج للإقناع . وعبارة الأذني هي :

«الخاصّة تعرف من هذا الفصل أنّ محمّدًا متصل بعليّ ليلاً ومنفصل منه نهارًا ، ويعنون أنّ الشمس هي محمد ؛ ويعتقدون بانّ محمّدا خلق السيد سلمان . وهؤلاء الثلاثة هم الثالوث الأقدس عندهم ؛ فعليّ هو الأب ومحمد هو الابن وسلمان هو الروح القدس » (2).

وتوهم هذه العبارة باثر مسيحي في العقائد النصيريّة ، ولكن ر.دوسو (R. Dussaud) ردّ ذلك ، لانّ النصيريّة نفسها تردّ على المسيحية (3). ولكنّ الثابت ، في نظرنا ، أنّ شرح الأذني لهذه العقيدة في التوحيد يتصل بتطوّر مقالات الفرق النصيريّة في علي بن أبي طالب ، وتجلّي المعنى ، وهذه الفرق بين قمريّة وشمسيّة وغيبيّة، لكلّ عقيدة في توحيد عليّ وتأليهه ومقالة في تجليه .

فالقمريّة وهم أيضا الكلازية يعتقدون أنّ عليّا حلّ في القمر ، وهو ما يفهم من تفسير أحد شيوخ هذه الفرقة فيما يروي الأذني :« ثم تلا علي آية **من سورة نوح وهي قوله : «وجعل القمر فيهنّ نورًا » (نوح : 71/ 16)** وقال : قد صحّت الآية التي قبلها : « اللّه نور السموات والأرض » **(النور : 24/ 35)** بانّها تشير إلى القمر » (4).

ويعتقد ساليزبوري (Salisbury)أنّ نسبة هذه الفرقة إلى الكلازية تعود إلى الشاعر الشيخ محمد بن كلازي، وفي شعره بالفعل ما يدعم هذا الرأي (5) .

أمّا الشمسيّة وتدعى أيضا الشمالية فإنّها تعتقد أنّ عليّ بن أبي طالب حالّ في السماء، وهو أيضا في الشمس، لذلك سميت الشمسيّة. ويظهر

---

(1) *راجع مناظرة النشابي ، ورقة 90 ب ، والملاحظ انّه لا يذكر الألف !*

(2) *راجع الباكورة السليمانيّة ، ص 20 .*

(3) راجع *R.Dussaud, Histoire et Religion des Nosairis, p.64,note 3.*

(4) *راجع الباكورة السليمانية ، ص 92 .*

(5) راجع *Salisbury, in.J.A.O.S. Tome VIII (1866) p.237.*

أنّ سليمان الأذني قد كان من أبنائها ، ولمّا خالفها كان نقده لعقائدها موضحًا لأسرارها .

جاء في الباكورة :

اعلم يا ولدي أنّ السماء هي ذات علي بن أبي طالب ، وهي الجنّة الباطنة دون جنّة المأوى التي ذكرها القرآن بقوله : « تجري من تحتها الأنهار » (البقرة:2/ 25 ؛ آل عمران : 3/ 136..) فالنهر الأوّل نهر الخمر لونه أحمر وهو أنّ السيّد الاسم يرى السماء حمراء ؛ والنهر الثاني نهر اللبن لونه أبيض وذلك نظرة الباب أي سلمان الفارسي فيراها بيضاء . والنهر الثالث نهر العسل لونه أصفر ، وهو أنّ الملائكة أي الكواكب يرونها صفراء ؛ والنهر الرابع نهر الماء وهو نظرتنا لأننا نراها كالماء . ولكن متى خلصنا من هذه الكثائف البشريّة ترتفع أرواحنا إلى [ما] بين تلك الكواكب المتلاصقة التي هي درب التبان ونلبس هياكل نورانية ـ وحينئذ نرى السماء صفراء (..)

واعلم أيضا أنّ الشمس هي السيّد محمد وهو كلّ نبي ظهر في العالم من قبّة الحسن إلى آدم وإلى محمّد . واعلم أيضا أنّ القمر هو سلمان الفارسي » (1).

وجاء في مخطوطة باريس 1450 ورقة 126 أ

« وهو العليّ العظيم الكبير يظهر يوم الرجعة البيضاء من عين الشمس » .

وتختلف الغيبيّة عن الفرقتيْن السابقتيْن باعتقادها أنّ عليا هو في الهواء وهو ما يلجئنا إلى قراءة السورة الأولى على النحو التالي :

« وأنت يا أمير النحل يا علي بن أبي طالب الدليل عليه والكلّ أنت هو . يا هو يا هوّ يا من لا يعلم من هو إلاّ هو » (2).

لايدلّ ما سبق على تطور عقيدة التوحيد في علي بن أبي طالب وحسب، وإنّما يدلّ أيضا على أثر العقائد الوثنية القديمة فيها ؛ فاعتقاد حلول علي في الهواء أو في القمر أو في الشمس وجميعها في ثلاثة المعنى والاسم والباب يذكر تماما بالثلاثية السوريّة ـ الفينيقيّة: إله الشمس وإله القمر وإله السماء (3) . بل يظهر من عبادات الشمالية أنّهم تعبّدوا أيضا للشمس ، وقد خصّص ر.دوسو (R.Dussaud) لشرح ذلك صفحات جيدة انتهى فيها إلى تقريب

---

(1) *راجع الباكورة السليمانيّة ، ص 85 .*

(2) *راجع السورة الأولى في الباكورة السليمانيّة ، ص 8 ؛ ص 10 .*

(3) *راجع* *R.Dussaud, Histoire et Religion des Nosairis, p.97*

العقائد الشمالية النصيريّة من عقائد الحرّانيين (1).

يبدو ممّا سبق أنّ "الوحي النصيري" في السّور الستّ عشرة قد عبّر تعبيرًا مجملاً عن صفةاعتقاد في الذّات الإلهية. ولسنا نريد أن نؤكّد أكثر تأليههم لعلي بن أبي طالب فذلك من المسائل الواضحة والمقالات المشهورة والمنصوصة لمن اطّلع على نصوصهم ، وإن أخفاها العلويون المعاصرون احترازًا . وإنّما المفيد من هذا الوحي أن أحال إلى مسائل دقيقة للغاية كمسألة المعنى ، والرؤية والظهور والغياب ، وتردّد ذلك على غير بيان وبغير شرح في المناجاة وعبارات الدعاء ونصوص القدّاسات وحتى في الآذان .

إنّ تلك المسائل نفسها هي التي أوقفتنا على أنّ التوحيد النصيري ليس بالتّوحيد الإسلامي ، ولكنّ فيه أصولا من العقائد القديمة ، تفسّر مرّة أخرى أثر الثقافة الدينيّة في العقائد الهامشيّة الناشئة .

وأولى عقائد النصيريّة قولها بمعنويّة عليّ ، حتّى سمّيت أحيانا بالفرقة المعنويّة . وإذا كانت هذه المسالة ممّا يحيل على ظاهرة الأسماء الربّانيّة عمومًا ، ومشكلة الكلمة خصوصًا ، فإنّ رشيد تانقوت قد مال بهذه العقيدة المعنويّة إلى أصول شامانية ، دفاعًا منه عن تركيّة النصيريّة . ورأى " أنّ ربّ جميع الألبيين وهو المعنى الأعظم أو السرّ كان يبلغ أوامره على ألسنة (القام) أو ال(قامان) و(الشامان) . والشامانيون ومعبودهم ، يفهمون معنى الإله العلوي بدائرة أوسع وأقدم » ويضيف أنّ العلويّة لا ترجع إلى اسم علي بن أبي طالب نفسه ، ويرى أنّ المقصود بعلي المعنى إنّما هو ديانة قديمة تعود إلى الاعتقاد في ذلك الكوكب النوراني المسمّى بـ"آلا" أو (آلي) . وممّا يقوّي هذا عنده أنّ النصيريّة يعتقدون أنّ عليا هو نور الأنوار وأنّ جميع النجوم تأخذ أنوارها منه ، وهم يعتقدون أيضا أنّه صعد السماء ، لامؤتزرًا بإزار أزرق ، بل بذرات من النور الإلهي ، « ولكن كلّ العلويين الذين لم يصلوا إلى المرتبة العليا يظنون العلويّة مرتبطة به. والشاعر العلوي من غير الواصلين لتلك المرتبة ، يمدح علي بن أبي طالب في هذين البيتين بالعربيّة :

هذه الليلة في نومي ... تراءى لي شجاعًا
سألت اسمه الشريف ... فقال لي أنا حيدر

---

(1) راجع نفسه ، ص ص 78 ـ 96 ، خاصّة ص 86 .

ولكنّ الشاعر العلوي الآخر ـ من الواصلين إلى الحقيقة وإلى الدرجة العليا ـ "ابن السيّد نظام " ينشد هذه الأبيات وعربناها بحرفها :

أنا أصبحتُ العالم بأسره   يعرف العارفون من أنا
أنا ملأت العالم كلّه   يعرف العارفون من أنا
أنا الشاهد أنا المشهود   أنا العابد أنا المعبود
أنا الجود، الموجود في الكلّ   يعرف العارفون من أنا
أنا الجوهر الذي لا مكان له   أنا مطلب الانسجامْ
أنا الموجود في الكونين   يعرف العارفون من أنا
أنا الحسين وأنا الحسن   أنا الذي وضعت قدمي على العرش
أنا الذي ذبحت الخوارج   يعرف العارفون من أنا (1)

ولئن كنّا لا نستبعد أنْ تتأثّر عقيدة المعنويّة بعقيدة الشامانيّة في بعض المواضع التركية ، فإنّ الانتساب إلى علي بن أبي طالب في عقيدة العلويّة أمر ثابت في نظرنا ، ولا يمكن أن نجاري فيه صاحب الرأي ، والقصيدة التي أوردها هو نفسه تقوم مقام الشاهد على أهميّة السّنة الشيعيّة التي انسخلت منها النصيريّة . والسبب في ما ذهب إليه تانقوت مبالغته في ادّعاء القومية التركية ، والاعتزاز بها ، وإجراؤه ذلك على كلّ الظواهر الناشئة في أطراف تركيا من العالم العربي ، وخاصة سوريا .

إنّ المعنوية التي آمنت بها النصيريّة هي قلبٌ للعقيدة الإسماعيليّة من ناحية وتعبير عن غلوّ في الإمام عليّ بتأليهه تماما كما قالت النصارى في المسيح إنّه الكلمة (2) ولكنّ عليا في العقيدة النصيريّة ليس الكلمة (Logos) وإنّما هو الذّات المعنويّة (Ego) ، وهذا مختلف جدّا عن العقيدة النصرانيّة في المسيح .

أمّا الأصول الإسماعيليّة في المعنويّة فيعود إلى **الأساس والناطق** عندهم ، وكان عليّ عندهم بمثابة الأساس لمحمد ، ومحمد هو الناطق ؛ وترى الاسماعيلية أنّ في الناطق يتجلّى العقل الكلّي (La Raison Universelle) باعتباره الفيض الإلهي الأوّل . فأضحت العقيدة المعنويّة عند النّصيريّة ، قلبًا لهذا النظام، وأصبح عليّ هو المعنى (Ego) ومحمّد هو الاسم الدّال عليه ، والناطق عنه .

والمعنى هو خالق المخلوقات ومصوّر الكون ، وقد جاء في **الأصيفر** أنّه النفس الكليّة وأنّه الهيولى . وفي هذا إحالة واضحة على الأصول اليونانيّة

---

(1) راجع رشيد تانقوت ، *النصيريون والنصيريّة* . انقرة 1938 ، ص 50 ، 59 ـ 60 .

(2) راجع *R.Dussaud, Histoire et Religion des Nosaïris , p 46. E,J . Jurji, The Alids of North Syria in M.W 29 (1939) , p 334 .*

القديمة ، وآراء أرسطو وتلاميذه في واجب الوجود وما يفيض عنه على التّدريج من العقل الكليّ إلى آخر سلسلة التكوين (1).

ويرتبط بعقيدة المعنويّة قول النصيريّة بالظهورات لأنّ ذلك راجع إلى غلوّها في الأساس إلى حدّ اعتبارها تجليا إلاهيًا . وتطرح مسألة الظهورات جانبيْن مهمّيْن :(1) حلول الله في الأجسام المشهودة ؛ (2) تقسيم الظهورات إلى أدوار سبعة دقيقة النظام سواء في العالم العلويّ أو في العالم السّفلي ، كما وضّحنا سابقًا .

فأمّا الحلول في الأجسام فإنّه لا ينافي التوحيد ، إذ الله في الجوهر واحد ولكنّه متعدّد الظهورات . وإذا تجلى في الأجسام فإنّ ذلك لطف منه وعجز من المدرِك بما أصاب من منزلته .

وتعود هذه العقيدة بالتّمام إلى ديانة الحرّانيّة القديمة ، ويشهد ما نسبه الشهرستاني إليها على تماثل واضح يدلّ على تأثر النصيريّة بما جاء في الملل :

« قالوا : الصانع المعبود واحد ؛ أمّا الواحد ففي الذّات والأوّل والأصل والأزل . وأمّا الكثير لأنّه يتكثر بالأشخاص في رأي العين ، وفي المدبرات السبع، والأشخاص الأرضية الخيرة العالمة الفاضلة ، فإنّه يظهر بها ويتشخّص بأشخاصها ، ولا تبطل وحدته في ذاته »(2)

وأمّا التقسيم السبعيّ للأدوار والأكوار والظهورات فمردّه إلى مبدإ ثابت في الديانات السامية ، وهو الترتيب السبعي للعالم . وفي القرآن مثال شاهد على ترتيب السموات والأرضيْن .. .

إلاّ أنّ في عقيدة الحرانيّة أيضا ما يدلّ على تشابه كبير ، والمظنون أنّ النصيريّة قد استصفت هذه المقالة الشيعيّة من التراث السامي الديني ، ولكن خاصّة من عقيدة الحرانيّة ، سيما إذا اهتممنا فيها بمسألة الظهورات . يذكر الشهرستاني في بيان عقيدة أهل الهياكل وأصحاب الأشخاص أنّهم :

« فزعوا إلى الهياكل التي هي السّيارات السبع فتعرّفوا أوّلا بيوتها ومنازلها وثانيا مطالعها ومغاربها ، وثالثا اتّصالاتها على أشكال الموافقة والمخالفة مرتّبة على طبائعها ، ورابعا تقسيم الأيّام والليالي والسّاعات عليها ؛ وخامسًا الصّور والأشخاص والأقاليم والأمصار عليها ، فعملوا الخواتيم ، وتعلّموا العزائم والدّعوات » (3).

---

(1) *راجع نفسه ، ص 50.*

(2) *راجع الشهرستاني ، ص 359 .*

(3) *راجع نفسه ، ص 348.*

وأشار ر.ديسو (R.Dussaud) على صواب إلى أثر سفر دانيال في الظهورات العلويّة النصيريّة ، ويندرج هذا في إطار الانتظار " لوقت النهاية" ، وخواتم العالم ممّا نسب إلى دانيال ، فاشتهر ذلك عنه إلى زمن الحروب الصليبيّة . ولا شكّ في أنّ ظروف الضيق والمعاناة ، والاستبداد هي التي وجّهت إلى مثل هذه العقيدة تفريجًا لكرب الحاضر ، وفتحًا لأبواب أمل . لا يتحقّق بظهورالمهدي ، ولكن بظهور إلاهي في علي بن أبي طالب(1). هذا أصل من أصول الاختلاف بين الاسماعيليّة والنصيريّة .

ويتّضح في نظام الظهورات العلويّة على الأقلّ : المعنى والاسم والباب والضدّ . والضدّ هو تجليات إبليس في الأصل ، ومقاماته تماما كمقامات المعنى. وتطرح هذه الرؤية مرّة أخرى مشكلتيْن : أولاهما : التثليث في الواحد ، لأنّ الواحد هو من جهة **المعنى والاسم والباب** ؛ والثانية هي **الضديّة** للمعنى، تتجلّى كما يتجلّى هو في الاسم .

أمّا التثليث ، ورمزه ع .م.س ، فلا يعود إلى التثليث المسيحي ، ونجد في كتب النصيريّة ردًا صريحًا على هذه العقيدة(2) ، وإنّما تعود الإسميّة والبابيّة إلى عقيدة الاسماعيليّة(3) ، وهي أقرب إلى النّصيريّة من عقيدة الأناضول ، كما رجّح تانقوت ، إلاّ أن تكون النصيريّة أولئك العلويين بتلك البقاع التركية النائية(4) ، وهو (ع .م.س)، راجع إلى تراث غنوصي في تأويل الحروف ، والطلسمات بها ، استزادة في الإيحاء بالقداسة . وفواتح السّور القرآنية والحديث عن الجفر لشاهد آخر على ذلك .

أمّا عقيدة الضديّة فترجع إلى نظريّة توازن الكون بين ثنائيّة الخير والشرّ أو النور والظلمة ، وهي مقالة مانويّة لم تخلع من التراث العقدي بالعراق .

---

(1) راجع : *R.Dussaud, op.cit, p 75 , E.J. Jurji, op. cit, p 333*

(2) *ولا ننكر أيضا أنّنا وجدنا انتصارًا للعقائد المسيحيّة في بعض المخطوطات النصيريّة ، فقد جاء في مخطوطة باريس عدد 1450 ورقة 86/ب؛ 92 ب :« لقول النصارى بسم الأب والابن وروح القدس ، فالأب إشارة إلى المعنى والقدس إلى الاسم والروح السيد سلمان ، والابن المقداد .*

(3) راجع : *Guyard, Fragment ..., p 170.*

(4) راجع ر. تانقوت ، *الكتاب المذكور ص 54 ـ 55 .*

وتلتقي مقالة النّصيريّة في الضديّة أيضا بعقيدة الحرانيّة القائلة بوجود ضدّ لكلّ من السّبع المدبرات (1) ، وبذا تكون مقالة النصيريّة قد استخلصت من المانويّة والحرانيّة طرفا من عقيدتها ، وأصّلت كلّ ذلك على أسّ العلويّة الإسلاميّ.

ولئن أدركنا بهذا كلّه أثر **العقائد القديمة** في المقالة النصيريّة ، ودَلّلنا من جديد على أهميّة الاستنجاد بأخلاف العقائد الكامنة تلبية لحاجة الأتباع ، وأخذًا بالسّنن الثقافيّة الواسمة للعراق ، وردًا على الاستبداد ، فإنّنا لا يسَعُنا أن ننكر انتساب النّصيريّة إلى القرآن رغم ادّعائها السّور الستّ عشرة . لذلك ترانا نستغرب مثل رأي رشيد تانقوت :

«ما من فرقة من الفرق العلويّة تؤمن بكتاب أنزل من السّماء » وقد أبنّا سابقًا شيئا من موقف هذه الفرق من القرآن .

قد وقفنا من خلال المقالات السابقة على تطوّر **شهدته العقيدة** النصيريّة في التوحيد ، وإن كان تطوّرًا طفيفًا لحق طرح المسائل والفروع، لا أصل الإيمان بربوبية علي وتجلّيه في المقامات .

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ مقالات النصيريّة حتّى العصر الحديث لم تكن دائما شرحًا **للوحي النّصيري**" ذي النواة القرآنية ، وقد وقفنا كثيرًا في المنسوبات النصيريّة على تفسير للآيات القرآنية أو تأويل لها ؛ واطّراد الآيات القرآنية أوفر من شرح آيات "**الوحي** النصيري" ، فوسع أن نستنتج أنّ الوحي النصيري هو الجزء **الواسم للمرجع المقدّس الذي تدعيه الفرقة ونواة هذا المرجع هو القرآن حتما ولكن على غير ما فهم غيرهم** من أهل الفرق الأخرى .

هل الوحي النّصيري إذن معارضة للقرآن ؟

لقد أشار التّوحيد النّصيري إلى القرآن إشارة **تصديق وتعظيم** لا شكّ فيها ، وليس في السّور الستّ عشرة أو القداسات أو حتّى الأذان ما يوحي أو حتى يوهم بنسخ النّصيرية لأحكام القرآن وردّ آياته ، بل الواضح هو اعتبار النّصيريّة للقرآن كتابا منزلاً .

إلاّ أنّها أقرّت في غير ما التباس بأنّ سائر المسلمين قد أخطأوا تأويله ، وانحرفوا في فهمه والعمل بأحكامه عن المقصد ، وأقبلت على وضع تأويل آخر أقامته على قرائن الآي من ناحية وعلى المرويّ عن الأئمة ومشائخ الفرقة من ناحية ثانية وبذا حقّقت غرضيْن :

1 ـ الانتساب إلى الإسْلام على **مقالتها هي** لا على مقالة السنية الشيعية والسنية معًا ؛ بل إنّها خالفت أيضا بتأويلها مقالات غير أولئك جميعًا من سائر

---

(1) راجع ر. ديسو *(R.Dussaud)* ، نفسه ، ص *74* .

المتصوّفة والغلاة كلّهم .

2 ـ إنّ السور الستّ عشرة وسائر القدّاسات والأذان والأدعية المتنزّلة منزلة النصوص المقدّسة قد بدت الإضافة التي وضعتها النصيريّة على أصل النواة القرآنية ، فغيّرت من ثمّ رؤية القرآن العامّة ، وادّعت وحيا خاصا " يبدأ به تاريخها منذ أن أضحى محمد بن نصير اسم **الإمام الحادي عشر** ، فإذا كان ظهور الله في مقام الإمام مقبولاً ، فإنّ الاسم إنّما **هو كلمة الله** ، ومبين أمره ، وحجته على خلقه ، ولولا أن كان الاسم من جنس الذّات الإلهية والنّورية ، ما كان أن يكون اسمًا أصلا ؛ ذلك في اعتقاد النّصيريّة .

يسعنا أن نستنتج ما يلي :

1 ـ إنّ السّور الستّ عشرة والقداسات والأذان كلّها إنّما هي "**شَبَهُ وحي**" ، وضعته الفرقة النصيريّة من باب **التلبيس للذّات** بنصّ مقدّس ؛ ولو ادّعت أنّها من أهل القرآن فقط لشاركت في ذلك سائر أهل الإسلام . فكانت نصوصها المقدّسة القليلة إضافة تميّز ، من أجل مشروع هويّة . ولم تدّع مع ذلك مفارقة النص القرآني أو نسخه أو نقضه .

ولم تبد النصيريّة بهذا الموقف نابية عن سنّة التشيع ، فالإمامية الاثنا عشرية نفسها قد ادّعت في غير ما مقام مصحف فاطمة ، والصحيفة والجفر ، فضلا عن أنّ القرآن الذي بيدها ليس فيه حرف واحد ممّا بأيدي سائر المسلمين ، وقد سبق أن ذكرنا ما رواه الكليني في هذا الباب بما يغني عن الإعادة .

2 ـ إنّ النصيريّة ادّعت "نصًّا موازيًا" (للقرآن) عندما :

أ ـ حافظت على العبارة القرآنية ثمّ أفرغتها ممّا عليه إجماع أهل التفسير والتأويل ، ونحتْ بها إلى دلالة خاصّة صاغت بها عقيدتها ورؤيتها للتّوحيد والعالم والأعمال والمعاد ؛

ب ـ وعندما أحدثت شبَهَ نصوص مقدّسة على مثال القرآن تقيّد بها آيات القرآن من ناحية ، وتؤرّخ بها لعقيدتها "الجديدة" من ناحية ثانية .

3 ـ إنّ إحداث نصّ موازٍ بالتأويل الخاصّ هو الذي سمحَ بأن تضع النّصيريّة تشريعًا مختلفًا وأحكامًا خاصّة ؛ وقد تجلى هذا كذلك في نظام الأعياد التي ادّعتها الفرقة ، وهي بين فارسيّة ومسيحيّة ووثنيّة ، وشيعيّة وسنيّة . ولا شكّ في أنّ للثقافة أثرها ؛ ولكنّ الثقافة تُلجئُ إلى التأويل حين "تطأ" النصّ المقدّس . إنّ أعياد النصيريّة تمثّل بحقّ ، كما سنرى في بابه ، حوارًا طريفًا بين " النّص الثقافي" و"النّص الديني" .

إنّ حرص الفرقة الهامشيّة، مثل النّصيريّة ، على إحداث نصّ مقدّس وادّعاء وحي ، أيّا كانت صيغته ، إنّما هو في النهاية بداية إحداث ديانة وتشريع لموجود ، وإعلان لذات لها هويّة تتدرّج نحو الاكتمال بالاستقلال . وما ادّعاء نصّ مقدّس ، وإعلان سرّي يُقرأ في المحافل إلاّ سببٌ من أسباب التأليف للجماعة ، وسعي نحو تحقيق التوازن والسيادة .

كذلك ادّعت البابيّة في العصر الحديث "وحيا آخر" نهتمّ ببيانه استدلالاً على سيرة الفرقة الهامشيّة وسعيها إلى السيادة . وليس أمر البهائيّة بمختلف .

2

في الوَحْي البابي

تُنسب إلى الباب علي محمّد الشيرازي أعمال كثيرة أحسن د.ماك أوين (D.Mac.Eoin) تبويبها في مؤلف خصّصه للمصادر البابيّة الأولى [1] ولئن قبل البابيون والبهائيون من بعدهم أنّ جلّ ما كتبه الباب إنّما هو وحي ، فإنّ من بين كلّ تلك النصوص ينفرد نصّان بأهميّة بالغة لم يختلف الباحثون فيها وهما :"قيوم الأسماء" من ناحية و"البيان" الفارسي والعربي من ناحية ثانية . وعليهما يدور حديثنا شرحًا للوحي البابي ، وتعريفًا بالتوحيد الذي يؤسّسه . ونتقيّد في هذا المبحث كما تقيّدنا في سابقه بتلك الأسئلة الثلاثة :

1 ـ ما هي القواعد التي تؤسّس ماهية "الوحي الآخر" ؟

2 ـ أيّ صورة للّه يبيّن الوحي البابي ؟

3 ـ إلى أيّ حدّ يعتبر هذا الوحي ممارسة للقرآن خاصّة ؟

ما من شكّ في أنّ الباب الشيرازي قد ادّعى نزول الوحي عليه . وأنّه كتبه وأطلقه إلى الناس أداء للرسالة . وفي تاريخ نبيل زرندي قصص كثيرة تروي كتابة الوحي أثناء نزوله ، وقد سبق أن ذكرنا قصة نزول "قيوم الأسماء" على الباب [2] .ويذكر زرندي قصة مماثلة في نزول تفسير سورة والعصر [3] ، وقد يغنينا عن كلّ إبانة ما جرى في محاكمة الباب بتبريز إذ قال له الحاج ملاّ محمود

---

(1) راجع *D.Mac Eoin ; The Sources for Early Bàbi Doctrine and History, Leiden, Brill, 1992, p p 42-103 ; p p 181-203.*

(2) *راجع نبيل زرندي ، ص 47.*

(3) *راجع نفسه ، ص 158.*

المسمى "نظام العلماء" ، معلم ناصر الدين ميرزا وليّ العهد :« **إنّ الدعوة التي تدّعيها الآن هي دعوة خطيرة فيجب أن تدعمها بالدليل القاطع ، فأجاب الباب : إنّ أقوى دليل أقطعه على صحّة دعوة رسول الله هو كلامه كما دلّل على ذلك بقوله : ألم يكفهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب ; ولقد آتاني الله هذا البرهان ، ففي ظرف يومين وليلتين أقرر أنّي أقدر أن أظهر آيات توازي في الحجم جميع القرآن . فقال له نظام العلماء :«إن كنت صادقا صف لنا هذا الاجتماع شفاهيا بلغة تشابه آيات القرآن حتّى إن وليّ العهد والعلماء المجتمعين يشهدون بصحّة دعوتك ، فوافق الباب على طلبه وابتدأ ينطق بهذه الكلمات :« بسم الله الرحمان الرحيم . الحمد لله الذي خلق السموات والأرض » . فاعترض عليه الملاّ محمد المامقاني لافتا نظره لغلطة نحويّة وصاح قائلا باحتقار :« إنّ هذا القائم أظهر جهله في أوّل كلامه في أبسط القواعد النحوية » فأجابه الباب "إنّ القرآن نفسه لا يتفق في كثير من الأحوال مع القواعد السائدة بينكم ؛ فكلمة الله لا تقاس بالحدود والتي هي عند خلقه بل إنّ القواعد التي أوجدها الناس قد استنتجوها من كلام الله . وقد وجد هؤلاء الناس مخالفات نحويّة في القرآن في أكثر من ثلاثمائة موضع مثل الموضع الذي تنتقد عليه ولكنهم امتثلوا ولم يكن بهم بدّ من ذلك لأنّ الكلام إنّما هو كلام الله » (1).**

وفي هذا الاحتجاج إشارة إلى مسألتين على الأقلّ : أولاهما : إنّ القاعدة في تصديق الباب أن يكون كلامه على **مثال القرآن** ليعتبر وحيا . والثانية ، وهي للأولى تابعة : أنّ الوحي البابي إنّما هو معارضة للوحي القرآني . فهل ترانا واجدين هذا في **قيوم الأسماء و البيان** ؟

* * *

---

(1) راجع تاريخ نبيل زرندي ص *150 ـ 151* .

استقرّ الرأي من خلال الأخبار على أنّ عليا محمد الشيرازي قد ألّف "قيوم الأسماء" بعد 22 ماي 1844 م ، وهو التاريخ الذي أعلن فيه أنّه باب الإمام . ويصف بهاء الله في كتاب الإيقان "قيوم الأسماء" بأنّه من أجلّ كتب الباب وأعظمها ، وهو أوّلها (1) والكتاب تفسير لسورة يوسف . ويذكر زرندي أنّ أوّل هذا الوحي قد نزل مساء يوم 22 ماي 1844 م ، بحضور ملاّ حسين بُشروئي ، وأنّ الباب أعلمه بأنّ :« **وقت إنزال التفسير على سورة يوسف** » قد حان « **وأخذ قلمه وبسرعة لا تكاد تصدّق نزلت سورة الملك وهو أوّل باب من تفسيره على سورة يوسف . وكانت قوّة تأثير كلماته قد زادتها حلاوة الصّوت الذي كان يتلوها به . ولم يتوقف لحظة أثناء تلاوة الآيات التي نزلت من قلمه حتّى تمّت السورة** » ويسترسل ملاّ بشروئي :« **وفارقني النّوم تلك الليلة فكنتُ أعير أذنا صاغية لنغمات صوته في صعودها وهبوطها أثناء نزول قيوم الأسماء (..) متلذّذا من ترنّمات مناجاته التي كان يتلوها في صلواته وكان بين كلّ مناجاة وأخرى يكرّر الآية :« سبحان ربّك ربّ العزّة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله ربّ العالمين » (الصافات : 37/180 ـ 182)** (2) . ويذكر مازندراني في " **ظهور الحقّ**" أنّ الباب قد فرغ من كتابة "قيوم الأسماء" في 40 يوما ؛ وهي مدّة قصيرة (3) . ويلحّ المهتمّون بالأمر البابي على أنّ عليا محمد الشيرازي لم يستكتب حتّى سجن في ماه كو وشهريق ، عندها يبدو أنّه تولّى الإملاء على مدوّن كان على الأغلب سيّد حسين يزدي أحد حروف الحيّ ويذكر حاجي ميرزا جاني كاشاني الذي ينسب إليه كتاب نقطة الكاف ، أنّ اليزدي كان ملازما للباب وأنّه هو الذي دوّن الآيات النازلة على الشيرازي ، وهو الذي أملى عليه الباب البيان الفارسي بتمامه (4).

وتثير هذه الأخبار ابتداءً ثلاث ملاحظات في الوحي البابي :

1 ـ إنّ الوحي "الجديد" ، هو تفسير لسورة يوسف ، وهو من ثم تأسيس على أصل قرآني تأسيس إبانة لا إحداث ونسخ ، وهو ما يدفع إلى النظر في

---

(1) *راجع كتاب الإيقان ، عرّب وطبع بإجازة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بالقطر المصري ، القاهرة 1352 هـ / 1934م . ص « سبحان الله انّه في أوّل كتاب من كتبه الذي سمّاه "قيوم الأسماء" وهو أوّل جميع كتبه ، وأعظمها وأكبرها ، قد أخبر عن شهادته » .*

(2) *راجع تاريخ نبيل زرندي ، ص 47 ـ 51 ؛ ويذكر د . ماك . اوين (D. Mac . Eoin) أنّ الباب الأوّل من قيوم الأسماء هو سورة الملوك (Sūrat al-Mūluk) ، راجع كتابه المذكور ، ص 56 .*

(3) راجع *D.Mac Eoin, The Sources, p 56*

(4) راجع *D.Mac.Eoin, The Sources, p 13*

النواة القرآنية فيه من ناحية ، وفي مشاغل التفسير من ناحية ثانية ، ويبقى مع ذلك نعت التفسير بالوحي محرجًا حتّى نجد له وجها يبرّره .

2 ـ إنّ الوحي قد نزل على الباب وعنده شاهدٌ هو البشروئي ، ليكون أوّل المصدّقين ؛ ومع ذلك لم يتخذه الباب **كاتبا** ، وإن قال فيه **"إنّك بابي"** [1] وقد عمد الباب إلى كتابة الوحي بنفسه بسرعة فائقة فيما يروي الخبر دليلاً على المعجزة في جانبيها : الوحي ، والتدوين . وبهذا لا يمكن الطعن في الوحي بالتدوين والسهو لأنّ الباب نفسه كتبه ـ كما ـ تلقّاه . والمقارنة بالوحي السابق في الكتب السماوية مفيدة .

3 ـ يجمع الوحي بين السّماع (من الموحي) والتلاوة (من المتلقي) ، وهو ما أثر في البشروئي الشاهد ، وفي كلٍّ جمع الباب بين السّماع والكتابة والتنزيل، ويشير هذا الوصف إلى كيفيّة الوحي النازل على الرسل والأنبياء من قبل ، ويهمّنا منهم محمّد والأئمة من بعده ، والمقارنة أيضا هنا مفيدة .

يحتوي "قيوم الأسماء" على 111 سورة وهي عدد آيات سورة يوسف بالتّمام . ويمكن أن نستخرج السبب في تسميته بتفسير يوسف من خلال الآية التالية من قيوم الأسماء :

« يا أهل المشرق والمغرب كونوا خائفين من الله في أمر يوسف الحقّ بأن لا تشتروه بثمن بخس من أنفسكم ولا بدراهم معدودة من أموالكم لتكونوا في ذكره من الزّاهدين على الحقّ بالحقّ في حول الباب محمودًا وأنّ الله قد قطع رحمته عن قاتل جدّنا الحسين على أرض الطفّ واحدًا فريدًا . ولقد اشترى يزيد بن معاوية على الباطل رأس يوسف الحقّ بثمن بخس من نفسه ودراهم معدودة من ملكه على حزب الشيطان ، فقد كفروا بالله كفرا على الباطل بالحقّ عظيما ، فسوف ينتقم الله منهم في رجعتنا وفي دار الآخرة ، قد أعدّ لهم عذابًا على الحقّ بالحقّ أليما »[2] .

والمرجّح من هذه الآية أنّ يوسف قد اتّخذ سببًا لمقام الدين الحق ، والاعتقاد الصّحيح الذي أوحى به الله وبلغه إلى الناس ، في حين كان إخوته من المنكرين ، وهم مقام الضلالة ، والإنكار ، أولئك الذين باعوا حقّ ما أراد الله بثمن بخس ، وبذا تصبح سورة يوسف مجرّد مقام وإطار تتنزّل فيه قصّة أهل

---

(1) *راجع تاريخ نبيل زرندي ، ص 50» ... ثم التفت إليّ ، وخاطبني بقوله : « يا من هو أوّل من آمن بي حقًا إنني انا باب الله ، وانت باب الباب ...» .*

(2) *راجع منتخبات آيات از آثار حضرت نقطة أولى، محفل روحاني ملي بهائيان ايران، [تهران] مؤسّسة ملي مطبوعات امري، ص 32.*

التوحيد والإنكار معًا، تمامًا كقصّة الحسيْن. وإذا تعدّد الأشخاص في التاريخ فإنّما هم مجرّد تجليّات وهياكل لسيرة حقيقة واحدة وظاهرة مستمرة.

ولم يخطئ د. ماك. أوين (D.Mac.Eoin) حين قرّر أنّ "قيوم الأسماء" ليس تفسيرًا بالمفهوم المتعارف للكلمة[1]، ويعتبر رأي ب. تود لاوسن (B.Todd.Lawson) وجيهًا حين اعتبر "قيوم الأسماء" وحْيا لا تفسيرًا، لا من باب التصديق والإيمان والعبادة على مقالة البابية وإنّما للمبالغة في القول بأنّه تأويل في منتهى الخصوصيّة[2]. وليس من العسير أن يلاحظ قارئ الآيات في "قيوم الأسماء" أنّها تأمّلات عقديّة (Doctrinal Reflexions) على حدّ عبارة د. ماك. أوين (D.Mac.Eoin)[3].

جاء في "قيوم الأسماء" ما يدعم هذا ويشير أيضا إلى قواعد "الوحي الآخر" وإن عدّ تفسيرًا:

«الحمد لله الذي نزّل الكتاب على عبده بالحقّ ليكون للعالمين سراجًا وهّاجا. إنّ هذا لهو الحقّ صراط الله في السماوات والأرض فمن شاء اتّخذه إلى الله بالحقّ سبيلاً، إن هو لهو الدين القيّم وكفر بالله ومن عنده علم الكتاب شهيدا. إنّ هذا لهو الحقّ على الكلمة الاكبر من الله القديم قد كان من حول النار مبعوثا. إنّ هذا لهو السرّ في السموات والأرض وعلى الأمر البديع بأيدي الله العليّ قد كان بالحقّ في أمّ الكتاب مكتوبا. يا أيّها الملك لا يغرّنك الملك فإنّ كلّ نفس ذائقة الموت قد كان بالحقّ على الحقّ من حكم الله مكتوبا. يا ملك المسلمين فانصر بعد الكتاب ذكرنا الاكبر بالحقّ فإنّ الله قد قدّر لك وللحافّين من حولك في يوم القيامة على الصّراط موقفا على الحقّ مسؤولا. يا أيّها الملك تَا الله الحق لو تعادى مع الذّكر ليحكم الله في يوم القيامة عليك بين الملوك بالنار ولن تجد اليوم من دون الله العليّ على الحق بالحقّ ظهيرا

---

(1) راجع د. ماك. أوين (D.Mac.Eoin)، *المرجع المذكور*، ص 56:
" ... This book is much more - and less - than a tafsîr in any normal sense of the word".

(2) كتب لاوسن *أطروحة لم تنشر، ولم نطّلع عليها إلى هذا التاريخ وعنوانها*:
"The Quràn Commentary of the Bàb" P.h.d. Dissertation Mc Gill Univ, 1987. *ويبدو أنّه لخّص أهمّ أفكاره في مقال اطلعنا عليه وعنوانه "التأويل وحْيا": تفسير القرآن عند سيّد علي محمد الشيرازي، الباب (1819 ـ 1850). راجع:*
Interpretation a· Revelation : The Quràn Commentary of Sayyid 'Ali Muhammad Shiràzî, the Bàb (1819 - 1850). in, Andrew Rippin (ed), Approaches to the History of the Interpretation of the Quràn Oxford, 1988,pp. 223 - 53 .

(3) *راجع كتابه المذكور، ص 56.*

(..) يا معشر الملوك بلّغوا آياتنا إلى التّرك وأرض الهند بالحقّ على الحقّ سريعًا وما وراء أرضها من مشرق الأرض وغربها بالحقّ على الحقّ قويا . واعلموا إن تنصروا الله ينصركم في يوم القيامة بالذكر الأكبر على الصّراط نصرا كريما (..)

يا أيّها الملا من أهل الكتاب اتّقوا الله ولا تفترنّ بعلمكم واتبعوا الكتاب من عند الذّكر بالذكر بالحقّ تالله الحقّ ما من نفس قد اتبعته إلاّ فقد اتّبع كلّ الصحف المنزلة من السّماء من عند الله الحقّ وكان الله بما تعلمون خبيرا . وقالوا المسلمون بالحقّ ربنا سمعنا نداء ذكر الله وأطعناه فاغفر لنا فإنّك الحقّ إليك المصير بالحقّ مآبا . وإنّ الذين يكفرون بباب الله الرفيع إنّا قد اعتدنا لهم بحكم الله الحقّ عذابا أليما وهو الله كان عزيزًا حكيمًا . إنّا نحن نزّلنا على عبدنا هذا الكتاب من عند الله بالحقّ فاسئلوا الذكر تاويله فإنّه كان بفضل الله على آياته بحكم الكتاب عليما (..) فاقرأوا ما تيسّر من هذا القرآن بكرة وأصيلا ورتّلوا تلوا هذا الكتاب بإذن الله القديم على لحن من ذلك الطير المغني في جوّ العماد ترتيلا »[1].

لقد عمدنا إلى الإسهاب في اختيار هذه الآيات ومثيلاتها كثيرة في نصّ القيوم ، ويتضّح بما لا يخفى أنّ هذه النصوص ليست تفسيرًا لسورة يوسف على أيّ وجه قلّبناها ، ولا هي بالتأويل ، لأنّ كلّ ما ذكرنا لا يعرض لآية من السورة المعنية ، ويبدو لنا ـ مرّة أخرى ـ أنّ سورة يوسف التي تعلق بها قيوم الأسماء ليست سوى سبب رمزيّ أو إطار إحالة على مسألة الإنكار والثبات في الدين .

بقي أنّ الآيات التي سردنا وهي من الباب الأوّل من " قيوم الأسماء " تشير إلى ما يمكن أن يعتبر به النّص وحيا ، وقواعد ذلك ثلاث في نظرنا : **أولاها** : التأسيس على نواة قرآنية دقيقة ؛ والثانية : ادّعاء الحقّ من اللهّ صراحة؛ والثالثة : تبليغ عقيدة للناس وإنباء برسالة .

تبدو النواة القرآنية ثاوية في هذه الآيات التي ذكرنا وفي كامل " **قيوم الأسماء** " وهي بمثابة الهيكل الأساسي المنظّم لهذا "**الوحي الجديد**" . وقد أمكن لنا أن نلاحظ ثلاثة أصناف من البناء على نموذج القرآن :

ـ إنّ أوضح هذه الأصناف ما جاء منها ذكرًا لآية قرآنية بعبارتها التامّة وإن أنقص منها أحيانا ، مثل قوله : « **واعلم إن تنصروا الله ينصركم في**

---

(1) راجع *"قيوم الأسماء" في منتخبات آيات از آثار حضرت نقطة أولى ، ص ص 26 ـ 37 .*

يوم القيامة ... » فنواتها القرآنية من سورة محمد : 47 / الآية السابعة ؛ فاقرءوا ما تيسّر من هذا القرآن بكرة وأصيلا ..» والنواة القرآنية في الآية من سورة المزمّل : 73 / 20 .

ـ والصنف الثاني من وحي الباب ما جرت منه العبارة القرآنية على غير ترتيبها وأحيانا على غير نظمها ، مثل قوله : الحمد لله الذي نزل الكتاب على عبده ليكون للعالمين سراجًا وهّاجًا ، ويعود هذا إلى سورة الكهف : 18 / 1 ؛ والنبأ : 78 / 13 دون مراعاة لتمام العبارة ؛

وكذلك قوله :« إنّ هذا لهو الحقّ صراط الله في السماوات والأرض فمن شاء اتّخذه إلى الله بالحقّ سبيلا » ، فمرجعه الشورى : 42 / 53 . إلى غير ذلك من عديد الآيات [1].

ـ والصنف الثالث ما كان من عبارة الباب لا وجه للعبارة القرآنية فيه ، وتوحي مع ذلك بسمْتٍ قرآني بسبب سيادة الهيكل الإيقاعي ، والنظم الذي اشتهر به الوحي المحمدي ، وذلك كقوله :

« يا معشر الملوك بلّغوا آياتنا إلى الترك وأرض الهند ... الآية » وسائر ما في **قيوم الأسماء** بهذه المكانة .

إنّ هذه النواة القرآنية سواء كانت بالعبارة التامة أو بالجزء المحوّر ، أو بالنظم المصنوع على مثال النص القرآني .. هي التي تقيّد إلى حدّ كبير ماهية العبارة البابية وتخلق نوعًا من **الإيحاء القدسيّ** فترتفع بالكلام من درجة التواضع إلى درجة الوحي ؛ فإذا ما أشكل النّص ونبا غموض مّا ، زاد ذلك من إغراق الإيحاء في القدسيّة ، وارتفع مقام الباب إلى منزلة أهل الوحي والنبوات ، لأنّ النسج على منوال القرآن يستحضر عند المسلمين **خلاصة مقدّسهم** ، والأمر أشد عند الشيعة .

ونظنّ البشروئي صادقا عندما أفاض في أحاسيسه وهو يسمع "حلاوة الترتيل" من الباب ، فلا شكّ في ما يضفيه الإنشاد والترنيم على العبارة من سحْر يُقصي الذهن عن التأمّل العاقل في الدّلالة ، ويطلق للسّمع ما يطرب النفس . فالترنيم شرط حافّ بعملية الإيهام القدسي .

ويزداد الإيهام بالوحي أكثر حين يعلن الباب في غير ما تردّد أنّه من

---

(1) *تبدو الآية في الذكر شبيهة للغاية بالآية القرآنية في المسيح ، ويظهر تصرّف الباب في العبارة القرآنية شاهدًا على الصنف الثاني من نماذج الوحي عنده : جاء في* ***قيوم الأسماء*** *« ولا تقولوا كيف يكلّم عن الله من كان في السنّ على الحقّ بالحقّ خمسة وعشرون اسمعوا فورَبّ السماء والأرض إني عبد الله أتاني البيّنات من عند* ***بقية الله*** *المنتظر إمامكم ، هذا كتابي قد كان عند الله في أم الكتاب بالحقّ على الحقّ مسطورًا وقد جعلني الله مباركا أينما كنت وأوصاني بالصّلاة والصّبر ما دمت فيكم على الأرض حيًا » ، راجع* ***قيوم الأسماء*** *" في منتخبات .. ص 30 ـ 31 وقارنه بسورة مريم : 19 / 31 .*

اختاره الله من عباده لينزل عليه كلمته ، ويبيّن للناس شرع الله الذي بدونه تفسد حالهم ويبطل معادهم ، فيكون ادّعاء الوحي من باب ما تنشره العبارة القرآنية من جوّ قدسي تامّ .

. يقول الباب في الآيات التي ذكرنا مهدّدًا أهل الإنكار : « **إنّ الذين يكفرون بباب الله الرفيع إنّا قد امتدنا لهم بحكم الله الحقّ عذابًا أليمًا** » ، ويصرّح علنا أنّ الكتاب أنزل عليه بالحقّ ومن الحقّ ، وأنّ الباب هو ذكر اللّه وهو الأعلم بتأويله لا يسع أحدًا غيره حمله على الوجوه التي يرتضيها .

إنّ ادّعاء الوحي والصدق وتهديد المنكرين ووعد المؤمنين ، لهي من القواعد التي يشرع بها صاحب الوحي لكتابه ، ويقرّر به تكليف الناس بدعوته ، وينشر بها رسالته إلى الخلق عامة . هي أصل بناء الدعوة ومبدؤها الذي على قدر ثباته يكون ثباتها .

ولا يختلف الباب في هذه القاعدة عن محمّد في الإعلان عن نبوته ، والإقناع بصدق رسالته : « **يا أيّها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ، إنّ الله لا يهدي القوم الكافرين** » (المائدة : 5 / 67) . وجاء في قيوم الأسماء : « **يا بقية الله [يقصد الباب] قد فديت بكلي لك ورضيت السبّ في سبيلك وما تمنيت إلاّ القتل في محبّتك وكفر بالله العلي معتصما قديما وكفر بالله شاهدًا ووكيلا** » ⁽¹⁾.

إنّ ادّعاء الكلمة من اللّه ، يستبع حتمًا تبليغ رسالة ، وتلك هي القاعدة الثالثة التي يتأسّس عليها الوحي عمومًا ، وهذا الوحي الجديد خصوصًا . فأيّ رسالة يريد الباب تبليغها للناس ؟

إنّ أوكد التعاليم التي يدعو إليها هذا الوحي الآخر الولاية للباب والاعتراف بما أنزل إليه : « **إنّ الذين يستهزئون بآيات الله البديع من عند الذكر لا يستهزئون إلاّ بأنفسهم وإنّا قد نمدّهم على الطغيان بالحقّ وإنّ الله قد كان بكلّ شيء عليما** » ⁽²⁾ ولئن ادّعى الباب أنّه على ملّة الإسلام فإنّه قد خشيهم ، وعرض لإنكارهم ، ونبّه إلى ما قد يكون من إفسادهم وبطلانهم : « **قل يا أهل الفرقان لستم على شيء إلاّ بعد الذكر وهذا الكتاب إن تتبعوا أمر الله نغفر لكم خطيئاتكم وإن تعرضوا عن حكمنا نحكم على الحقّ بالكتاب على أنفسكم**

---

(1) راجع *"قيوم الأسماء" في منتخبات .. ص 39 .*

(2) راجع *نفسه ص 40 .*

بالنّار الأكبر وإنّا لا نظلم على الناس قطميرا »(1). وشأن أهل الجدل في القرآن هو تماما شأنهم في الوحي الآخر، تولاّهم كلّ منهما بالتحذير والتنبيه لأنّهم أهل شك وإفساد. ونحن لا نعرض هنا للآيات القرآنية في هذا الغرض لشهرتها، في حين نورد ما جاء منها في قيوم الأسماء شرحًا لأهمية الإقناع بصدق الباب وتمكينا لدعوته:

« قل يا أهل الأرض أتجادلونني في الله على أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم بإلقاء الشيطان وإنّ الله قد أنزل عليّ الكتاب بالحقّ لنعرّفكم أسماء الله عمّا كنتم عنه من غير الحقّ بعيدا. وما من شيء إلاّ وقد أخذنا عهدا بالذكر عنه في بدئه ولا مردّ لحكم الله في تزكية العالمين بحكم الكتاب الذي قد كان بأيدي الباب مسطورا »(2).

وإنّما الباب حقّ ودعوته حقّ ووحيه حقّ، كأنّه إحياء لوحي سابق وحقّ داثر، وفي ذلك كلّه أصل الرسالة:

« يا أيّها المؤمنون ما نزّل الله آية، في الكتاب ولا الآفاق ولا في الأنفس إلاّ ليعلموا الناس بالحقّ إن الذكر لحقّ من عند الله، وهو الله كان بكلّ شيء على الحقّ القديم عليما »(3).

وإذا تحقّق أمل الوحي بالتصديق، فإنّ ثاني التعاليم التي ينشرها الوحي الآخر هو صفة التوحيد لله. ولكن دون ذلك مشكلة ختم النبوّة بمحمّد، وإقرار الباب بأنّه باب الإمام فباب الله (على المجاز)، وصاحب الوحي، وهي قضايا تظهر من التناقض ما يحتاج إلى شرح.

جاء في قيوم الأسماء آية سبق أن عرضنا لها ونكرّر ذكرها لأهميتها في هذا المقام:

«يا أهل المدينة أنتم المشركون بربّكم إنْ كنتم آمنتم بمحمّد رسول الله وخاتم النبيين وكتاب الفرقان الذي لا يأتيه الباطل فإنّا قد نزّلنا على عبدنا بإذن الله هذا الكتاب بمثله إن لم تؤمنوا به فإيمانكم بمحمد والكتاب من قبل على الحقّ قد كان كذبا عند الله مشهودًا، وإن تكفروا به فكفركم بمحمّد وكتابه عند أنفسكم قد كان باليقين على الحقّ بالحقّ معلومًا »(4).

---

(1) *راجع قيوم الأسماء في منتخبات ص 41.*

(2) *راجع قيوم الأسماء في منتخبات، ص 43.*

(3) *راجع نفسه ص 46.*

(4) *راجع نفسه، ص 29-30.*

هل الوحي بعد هذا إلاّ مثيل القرآن ، وهل الباب إلاّ استمرار مّا لدعوة محمّد ؟ ومع ذلك فلا ترانا نجد إقرارًا بابيًا بأنّ محمّدا قد بشّر بالباب ، في حين نرى ذلك منسوبا إلى الإحسائي كما سبق أن وضّحنا . ولشدّة ارتباط وحي الباب بالوحي المحمّدي يقرّر الشيرازي قاطعًا : إنّ الكافر بدعوته إنّما هو كافر بالقرآن أصلاً . من هنا تبدو قضية القرآن وقيوم الأسماء قضية مشاكلة ومماثلة واستمرار، قضية معارضة ونسخ . وهو ما يفسّر تسمية قيوم الأسماء بأنّه تفسير لسورة يوسف ، ولكن على نحوٍ لم نألفهُ .

هل الأمر كذلك بالفعل من خلال نصوص قيوم الأسماء ؟ يعسُرُ علينا القطع لأنّ في بعض الآيات تنصيصًا لا شكّ فيه ولا تأويل لمسألة الإعجاز :

« وإنّا نحن قد جعلنا الآيات حجّة لكلمتنا أفتقدرون على حرف بمثلها فأتوا برهانكم إن كنتم بالله الحقّ بصيرًا . تالله لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يأتوا بمثل سورة من هذا الكتاب لن يستطعوا ولو كان بعضهم لبعض على الحقّ ظهيرا . يا معشر العلماء اتّقوا الله في آرائكم من يومكم هذا فإنّ الذّكر فيكم من عندنا قد كان بالحقّ حاكما وشهيدًا ، وأعرضوا عمّا تأخذون من غير كتاب الله الحقّ فإنّ لكم في القيامة على الصّراط موقفا على الحقّ قد كان مسؤولا » (1).

هل هذه إذن معارضة للقرآن وفتح لختم النبوّة ، وتحدٍّ لكلّ من أراد أن يُعْجز الباب ؟ هل يعتبر هذا الوحي الأخر سند احتجاج الباب أمام نظام العلماء وقد رام مجلسه مناظرة علي محمد الشيرازي والإفتاء بقتله إن تهافتت دعواهُ وفلّت حجته ؟

لقد ادّعى أن الوحي الذي نزل عليه هو أضعاف ما نزل على محمد . وقد يكون هذا الموقف منه متأثرًا بتطوّر رأيه ومقالته أي بعد أن فسّر سورة البقرة ويوسف ووضع قيوم الأسماء .

إنّ في كتاب الإيقان رأيا طريفا في نظرنا ؛ ويُعدُّ هذا الكتاب عندنا كتابًا بابيّا وإن وضعه بهاء الله ، لأنّ تلك الفترة ، فترة تأليفه ، إنما هي أقرب إلى عقائد الباب منها إلى حدث البهائية من بعد ذلك .

جاء في كتاب الإيقان :

« وإذا ما نادى كلّ واحد منهم بنداء : أنا خاتم النبيين ، فهو أيضا حقٌ ولا سبيل إلى الريب فيه ، ولا طريق إلى الشبهة . لأنّ

---

(1) راجع منتخبات .. ص 28 ؛ وجاء في غيرها ص 39 : « قل يا أهل الأرض لو اجتمعتم على أن تعملوا حرف بمثل حرفٍ من عملي لن تستطيعوا بمثل شيء منه ، وإنّ الله كان على كلّ شيء شهيدا ».

الجميع حكمهم حكم ذات واحدة ونفس واحدة ، وروح واحدة ، وجسد واحد ، وأمر واحد . وكلّهم مظهر البدئية والختمية ، والأوليّة ، والآخرية ، والظاهريّة والباطنيّة لروح الأرواح وساذج السواذج الأزلي » (1) .

وفي هذا طرح جديد لمسألة الختم ، وتضحي ، بحكم هذا التصوّر ، مسألة مغلوطة ، وسنحلّلها في فصل النبوّات والإماميات القادم .

والمرجّح عندنا ، بعد هذه الملاحظات ، أنّ قيوم الأسماء مجموع عويصٌ ، فيه كلّ مقوّمات الوحي ، ممّا يسمح لنا باعتباره بالفعل وحيا آخر بالنظر دائما إلى القرآن .

وهو من ناحية أخرى لا يحرجنا بمسألة ختم النبوّة لأنّ الباب قرّر في غير ما التباس أنّ هذا الوحي إنّما هو **تفسير** لسورة يوسف ، تمامًا كما فسّر من قبل سنة 1843 سورة البقرة ، وكما سيفسر غيرهما من السّور مثل سورة العصر والكوثر والبسملة ... (2)

إلاّ أنّه تفسير على غير مألوف سابق ، ولا حتى هو بالتأويل ، هي نصوص دينيّة تامة الاستقلال بناء وصياغة دون أن تكون كذلك اعتقادا .

وتحقيقه أنّ الباب مشدودٌ إلى السّنّة الشيعيّة ، لا يخرج عن إشكالية الإمامة مهما أغرق في الغلوّ . وهو استدعى مفهوم علم الإمام الإلاهي ؛ بعد أن استحضر مفهوم علم الباب ، قرب بينهما فوجد جوهرهما من علم الله فأزال الفويرق بالتصريح ، وقال بعد النيابة عن الإمام إنّه تلقّى كلمة الله فكان تفسيره للقرآن بيانًا بعلم الله لم يخرج في ذلك البتّة عن تصوّر الشيعة - حتى المعتدلة - لقضية فهم القرآن وتأويله بعلم الإمام الأخصّ .

ومع ذلك يطرح علينا **قيوم الأسماء** صعوبة حقيقيّة . إنّ الباب يتردّد بين ثلاث منازل : هو مرّة الباب إلى من يظهره الله ؛ هو مرّة أخرى من يظهره الله نفسه ، وهو مرّة أخرى ثالثة نبي اصطفاه الله لنفسه :« **إنّ الله قد أوحى إليّ على الحقّ في بيت الكعبة إنّي أنا الله لا إله إلاّ أنا قد اصطنعتك لنفسي واخترت الذكر لنفسك فما من نفس قد أطاعك**

---

(1) راجع *كتاب الإيقان . طبعة جديدة . بإجازة المحفل المركزي للبهائيين بشمال غرب افريقيا [د.ت] ص 84 .*

(2) راجع د .ماك . اوين *(D. Mac . Eoin)* ، *المرجع المذكور ص 46 ، 63 ، 71 ، ص 88 .*

في سبيل الباب إلاّ فله قد كان أجر الآخرة بالحقّ على الحقّ مكتوبا »(1) ؛ وقد كان هذا التردّد سببًا في الاختلاف بين هتشر (Hatcher) وأفنان (Afnân) من ناحية ود . ماك . أوين (D.Mac.Eoin) من ناحية ثانية . ونعترف فيما يخصّنا بأنّ حلّ المشكلة ليس بالهيّن مهما افترضنا تطوّر مقالة الباب خلال الأيّام الأربعين التي نزل فيها **قيوم الاسماء** ، والأرجح أن نعوّل على سبب التطوّر عند مقارنة **قيوم الاسماء** بكتاب البيان خاصّة ، وهو من آخر ما وضع الباب من الوحي عقيدة وتشريعًا .

يمكن بعد هذا أن نعرض للأصل الثاني من التعاليم التي تضمّنها **قيوم الاسماء** وهو في توحيد اللّه .

تدفع آيات القيوم إلى الإقرار جملة بأنّ التوحيد البابي لا يختلف جوهريّا عن التّوحيد في القرآن ، وتكاد تكون صورة اللّه وصفاته هي هي ؛ وهو ما يزيد في اقتناعنا بوجود نواة قرآنية مبثوثة ومطردة في هيكل الوحي البابي .

فاللّه أحد فردٌ له يسجد الملائكة (2) ، وهو القديم الحقّ (3) وهو الحكيم العادل (4) وهو الناصر يوم القيامة لمن نصره في الدنيا وأعلن كلمته وظاهر رسله وأبوابه (5) وهو الغفار الرحيم (6) ؛ واللّه غنيٌ عن العالمين (7) ليس كمثله شيء أجلّ من أن يوصف وأعلى من أن يدرك (8) ؛ واللّه مرسل الرسل والابواب ، وإنّما المسيح كلمته وجلّ أن يكون كما قالت النصارى بالتثليث (9) . وإلى اللّه معاد النّاس وجزاؤهم (10) .

ولئن كان هذا الاعتقاد أقرب إلى التّوحيد الإسلامي ، فإنّه يخرج عنه في بعض الآيات الأخرى كأن يرد في القيوم أنّ الباب هو روح اللّه (11) أو هو

---

(1) راجع منتخبات .. ص 49 .

(2) راجع قيوم الاسماء ، ص 42 .

(3) راجع نفسه ص 27 .

(4) راجع نفسه ص 27 .

(5) راجع نفسه ص 28 .

(6) راجع نفسه ص 29 .

(7) راجع نفسه ص 32 ، ص 34 .

(8) راجع نفسه ص 32 .

(9) راجع نفسه ص 40 .

(10) راجع نفسه ص 42 .

(11) راجع نفسه ، ص 42 " يا روح اللّه اذكر نعمتي عليك

بقيته(1) أو هو ذكره (2) أو هو كلمته(3) ، وكلّ هذه لا نجد لها صدى قرآنيا ، ولا مقالة عند غير الغلاة من الشيعة .

ولعلّ أهمّ ما يخرج به التّوحيد في القيوم عن توحيد القرآن ما جاء في الآية التالية من حديث عن غيبة الله وتلافي ذلك بالأبواب والرسل :

" يا أهل الأرض قد نزّلتُ عليكم الأبواب في غيبتي ولا يتبعونهم من المؤمنين إلاّ قليلا . وقد أرسلت عليكم في الأزمنة الماضية أحمد ، وفي الأزمنة القريبة كاظما فلم تتبعونهما إلاّ المخلصون منكم ، فما لكم يا أهل الكتاب ألا تخافون من الله الحقّ موليكم القديم " (4) .

ويرجع هذا الاعتقاد إلى قصّة الميثاق المشهورة في التراث الشيعي الغالي خاصة وقد أطنب مثل كتاب الهفت الشريف النصيري في شرح ظهور الله ثمّ غيبته إطنابًا لا مزيد عليه . والمفيد من هذا أنّ الله أظهر بعد غيبته عن خلقه الأبواب والرسل مقامات ، تعتقد الشيعة الغالية أنّهم هياكل يظهر بها الله ، فحدّثت من حيث قصدت أو لم تعمد عن مسألة الحلول.

ويكشف البهاء عن هذا المعنى في كتاب الإيقان حين عرّف الأنبياء بأنّهم مظاهر قدسيّة ، وأنّهم جميعًا واحد ، اتّصل بعضهم ببعض واتحد ، وإن اختلفوا بالاسم والرسم والهيئة ، لأنّ الجامع لهم هو الله فيهم بكلمته(5) .

والواقع أنّ كلّ الصفات التي وحّد بها الله في **قيوم الأسماء** إنّما جاءت لتخدم غايتيْن : الأولى : تأصيل التوحيد البابي في الرؤية الكتابيّة عموما والقرآنية خصوصًا . والثانية : التأسيس للعقيدة النابية في الباب تأسيسا يستحضر الرؤية الشيعية في الإمامة ويتميّز عنها في الوقت نفسه .

لهذا لم نلاحظ في آيات **قيوم الأسماء** إلحاحًا على ردّ الشرك مثل الإلحاح على تصديق الباب ، والعمل بالوحي المنزل عليه ؛ وكان من الطبيعي أن يستتبع التّوحيد وعدًا بالجزاء ووعيدًا بالعذاب ، أصليْن لا بكيفيّة ، كما سيأتي في كتاب البيان .

إنّ كلّ ما سبق من القواعد يخوّل الحديث عن **قيوم الأسماء** من حيث هو وحي آخر غلّف بعبارة التفسير ، وليس منه في شيء ، إن هي إلاّ بداية . وإنّ وظيفة الفواتح إعلان المجمل ، وإلقاء العموم ، بما يناسب ظرف الدّعوة واستعداد

---

(1) راجع نفسه ، ص 39 " *يا بقية الله قد فديت بكلي لك* " .

(2) راجع نفسه ، ص 35 .

(3) راجع نفسه ، ص 36 : " *يا كلمة الأكبر لا تخف ولا تحزن* " .

(4) راجع نفسه ، ص 34 .

(5) راجع كتاب الإيقان ، ص 4 ، 15 ـ 16 .

النّاسخ ، وحالة المعارض ، ووضع السّنن . حتّى لا ترتد الكلمة المقدّسة على عقبيها ، ويختلّ مصيرها .

إنّ هذا التّقدير المحكم هو الذي وصل بين التّفسير لسورة يوسف واستصفاء هذه السّورة القرآنية إطارًا رمزيًا لنظم شبه وحي سيجلّي معالمه وأصوله كتاب " البيان" اللاحق ، وفيه من التوحيد والتّشريع ما يلجئ إلى النظر في تطوّر البابيّة من القيوم إلى البيان ، والاهتمام بموقف البيان من القرآن ، في آن واحد .

* * *

يُطلق على جميع كتب الباب مصطلح " **البيان**" (1) إقرارًا بأنّه وحي وسمّي "البيان" مثلما سمّي الوحي المحمّدي القرآن والفرقان . إلاّ أنّ الباب كتب بيانيْن **البيان** الفارسي" والبيان العربي" وذلك في الطور الأخير من حياته ، بين شهر مارس 1847م وشهر جويلية 1850 م في سجنه بماه كو وشهريق. وتعتبر هذه الفترة من أخطر الأطوار التي ظهرت فيها عقائد الباب وتشريعاته مكتملة . ففي آخر مقامه بماه كو بعث برسالة إلى ملاّ شيخ علي تُرْشيزي يُعلن فيها "أنّه هو الإمام المستتر نفسه ، وأنّ رجعته قد حانت ، وأنّ " شريعة أخرى " آتية لتنسخ الشريعة الإسلاميّة . ويبدو أنْ كان أثر لهذه الرسالة في جمع أنصار الباب في مؤتمر بدشت في صائفة 1848 م .

وبالفعل فإنّه لا يمكن فهم البيانيْن الفارسي والعربي بمعزل عن العقائد التي ظهرت في مؤتمر بدشت ، وما نسب خاصّة إلى قرّة العين من المقالات .(2)

ولعلّ أهمّ سؤال لا يسع الباحث مجانبته أو إغفاله هو :

هل يمثّل البيانان الفارسي و العربي إعلانا لديانة بابيّة جديدة تستقل حقيقة عن الإسلام وتنسخ شريعته ؟

إلاّ أنّ الإشكالية التي نزلنا فيها بحثنا هي إشكالية الوحي ، وتقتضي بالضرورة أن نجيب عن علاقة البيانين بالقرآن والإسلام ، ولكن ذلك في مرحلة لاحقة ، لوُجوب النظر في ما يتقوّم به "وحي البيان" أصلاً.

لقد أملى الباب "البيان الفارسي" على كاتبه سيّد حسين يزدي أحد حروف الحيّ كما سبق أن أشرنا . وقسّمه الباب إلى تسعة عشر واحدًا في كلّ واحد تسعة عشر بابًا ، وهو نفس التقسيم الذي جرى عليه في البيان العربي . ويذكر السيّد عبد الرزاق الحسني ، وهو أوّل من عرض للعقائد البابية من

---

(1) *D.Mac.Eoin, art. Bayàn in Encyclopaedia Iranica, New yok 1989, III, 878 .*

(2) *حول مؤتمر بدشت راجع تاريخ نبيل زرندي ، ص ص 229 ـ 239 .*

العرب ، وأوّل من نشر كتاب البيان العربي ، بعد أن استنسخه من الحاج محمود القصابجي رئيس المحفل البهائي في العراق في أيار سنة 1933 م(1). يقول :

«وضع الباب كتاب البيان العربي - ومثله البيان الفارسي - ورتّبهما على تسعة عشر واحدًا وقسّم كلّ واحد إلى تسعة عشر بابًا ، فتكون أبواب كلّ من هذين الكتابين بحساب الجمل الأبجدية ثلاثمائة وواحدا وستين بابا . وهذا العدد ينطبق على مجموع أعداد حروف كلمة (كلّ شيء) وقد خصّ الواحد الأوّل في كلّ من الكتابيْن بنفسه والثمانية عشر واحدًا المتباقية لكبار أصحابه لكلّ منهم واحدًا، ولمّا كان حاصل جمع الأعداد حروف (حي) إذا استخرجت بحساب الجمل ثمانية عشر فقد سمّى أصحابه المشار إليهم (حروف حي) . » (2)

إلاّ أنّ الباب لم يؤلّف سوى أحد عشرَ واحدًا في كلّ واحد تسعة عشر بابا من البيان العربي ؛ في حين ألّف من البيان الفارسي تسعة أحاد يتضمّن كلّ منها تسعة عشر بابا إلاّ الواحد الأخير فإنّه يتضمّن عشرة أبواب . ويروى أنّ البقية سيتمّمها من بعده من **يظهره الله** (3) ويظنّ البابيون وهم من أتباع **صبح أزل** أنّ "متمّم البيان" (4) هو بالفعل بقية البيان الذي نزل على الشيرازي ؛ في حين يعتقد البهائيون أنّ كتاب **الإيقان** (5) هو متمّم البيان "البابي" .(6)

فإذا اعتبرنا البيان وحيا ، فإنّ التوقف عن الإتمام يقرّر استمرار الوحي ولربّما النبوّة أيضا ، وهو ما نبحثه في مقامه .

وعلى الرغم من خطورة "البيان الفارسي" فإنّ اهتمامنا يقتصر في هذا الباب على كتاب البيان العربي لالتزامنا بإشكالية "الوحي الآخر" القائمة أساسًا على المقارنة بإعجاز القرآن وبيانه ، وكلّ ذلك في لسان عربي . ويعزّ أن نظفر بنتائج مهمّة إذا ما نحن عوّلنا على البيان الفارسي أو حتّى ترجمته إلى اللسان الفرنسي أو الانجليزي .

---

(1) *راجع الحسني ، البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم ، ص 81* .

(2) *راجع نفسه ، ص 34 ؛ الهامش 1* .

(3) *راجع الحسني ، المرجع المذكور ، ص 34 ، الهامش 1 ، أيضا ماك أوين (D.Mac.Eoin) ، نفسه، ص 84* .

(4) *نشر بتهران دون تاريخ ذكره ماك اوين (D .Mac.Eoin) ، نفسه ، ص 84، الهامش عدد 25* .

(5) نشر بالقاهرة سنة *1352 هـ/ 1933 م .حول الأزلية راجع ص من هذا البحث* .

(6) راجع *Shoghi Effendi, God Passes By, wilmette,Illinois 1944,p.138.*

ومع ذلك يبقى البيان الفارسي مهمّا للغاية في استخراج القرائن الدّالة على نسخ الباب للشريعة الإسلاميّة وتأسيس أحكام أخرى خاصّة بأتباعه . والعلاقة ـ في النهاية ـ متينة بين البيانيْن إلى حدّ أن قوبينو (Gobineau) وبراون (Browne) قد ذهبا مثل غيرهما إلى أنّ البيان الفارسي تفسير للبيان العربي وهو رأي ردّه. ماك . أوين (D.Mac.Eoin) بصرامة(1) .

يتضمّن كتاب البيان العربي تلك القواعد الثلاث التي تخوّل الحديث عن "وحي آخر" ففي الكثير من " أبوابه" (بمعنى الآية ، والواحد بمعنى السورة) إشارة صريحة إلى "أن الله قد أنزل هذا الكتاب على الباب ، تماما كما ظهر في قيوم الأسماء . وهذه أولى القرائن على اعتبار نصّ البيان نصّا مقدّسا في نظر صاحبه :

« بسم الله الأمنع الأقدس . إنني أنا الله لا إله إلاّ أنا وإنّ ما دوني خلقي . قل أن يا خلقي إياي فاعبدون . قد خلقتك ورزقتك وأمنتك وأحييتك وبعثتك وجعلتك مظهر نفسي لتتلوّن من عندي اياتي ، ولتدعون كلّ من خلقته إلى ديني هذا صراط عزّ منيع (..) وجعلتك الأوّل والآخر والظاهر والباطن وإنّا كنّا عالمين . وما بعث على دين إلاّ إيّاك وما نزّل من كتاب إلاّ عليك (..) وإنّما البيان حجّتنا على كلّ شيء يعجز من اياته كلّ العالمين . ذلك كلّ اياتنا من قبل ومن بعد مثل أنك أنت حينئذ كلّ حجّتنا ندخل من نشاء في جنات قدس عظيم »(2).

وفي هذه الشهادة إقرار بمبدإ الاصطفاء والاجتباء ومبدإ التكليف بالرسالة فضلاً عن اجتماع السابق واللاحق والباطن والظاهر فيه ، وهذا القسم الأخير ما يخرج عن مفهوم النبوّة إلى مفهوم الإمامة المستمرة بالتجليات والظهورات . ولئن كنّا لا نجد صعوبة في أن يكون الباب هو الأوّل والآخر على مقالة بهاء الله التي ذكرناها في مسألة ختم النبوّة ، فإنّ الجمع بين الظاهر والباطن هو الذي يدخل بالباب إلى مشارف الألوهية دون أن نجرؤ على القطع بذلك . وتحقيقه أنّ الباب هو المقام والمحلّ ، وهو الصورة المشهودة ، واللسان الناطق ، وهو المبين بالعبارة الناشئة ، والكلمة السائرة لأسرار الحكمة

---

(1) راجع
Gobineau, Religions et philosophies dans l'Asie Centrale . Paris 1865, 10e ed. 1957, p 279-80; Browne, The Babis of Persia I, Sketch of their History and Personal Experiences amongst them. in J.O.R.A.S, 21 (1889), p 510 ; D.Mac.Eoin, the Sources .. p 85 .

(2) *راجع كتاب البيان العربي ضمن الحسني ، البابيون والبهائيون ، الواحد الأوّل ، ص 82 وسنشير من لاحق إلى المصدر ب "البيان" ، وإلى الواحد برقم روماني ، وإلى الباب برقم عربي ، مثلا الواحد الثاني الباب 1 : II/ 1 .*

وبواطنها ، وهو إذ يفعل شديد الاتّصال بالباطن ، مكين الثبوت فيه ، حتّى إنّه لا يبيّن إلاّ على قدر الحاجة ، فكان الباب من ثمّ باباً إلى الله ، ظاهره إلى الناس و"قفاه" إلى الباطن بذلك يكون جامعاً للباطن والظاهر .

جـاء في كتاب الإيقان أيضا :

« وإذا ما سمع من المظاهر الجامعة إنّي أنا الله [وهو أصرح من قوله في البيان :« وجعلتك مظهر نفسي »] ، فهو حقّ ولا ريب فيه . إذ قد ثبت مراراً أنّ بظهورهم وبصفاتهم وأسمائهم يظهر في الأرض ، ظهور الله ، وأنتم الله ، وصفة الله ولهذا يقول :« وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى » (الأنفال : 17/8) وكذلك يقول : إنّ الذين يبايعونك إنّما يبايعون الله » (الفتح : 48/ 10)(1) وسنعرض لهذا بالتفصيل في فصل النبوّات والإماميّات .

وهو ما يُناسب تماماً قول البيان في الباب السابع من الواحد الثالث :

«لمْ يدركني خلقي ليراني وكلّما نزلتُ من ذكر لقائي ذلك إياك في آخريك وأوليك قل ذلك أعظم الجنّات إن أنتم بعد العرفان تدركون » .

ويتجلّى الاصطفاء أكثر في خلق الباب من جوهر الأشياء ، ليس له كفو ولا عدلٌ وهو من ثمّ فوق كلّ الخلق ، إن هو إلاّ آية من آيات الله ، ودليل لخلقه وحجّة عليهم بكلمته .

« وإنّك واحدٌ ما خلقتُ لك من كفو ولا عدل ولا شبه ولا قرين ولا مثال ، كذلك أخلق ما أشاء وإنّني أنا القادر العلاّم . ثمّ في الرابع قد خلقتك جوهر كلّ شيء في هيكل الإنسان ، وجعلتُ كلّ ذات هيكل عبد رق لمن نظهرنه ، قل إنّي أولى بكم من أنفسكم إليكم أن يا عبيدي إلى موليكم تنظرون »(2)

وكذلك جعل الله للباب مقاميْن ، هو مقام الله من ناحية ، وهو مقام العبد ثانيا ، ينطق عنه في الأوّل ، ويعبده في الثاني .(3)

وإذا فوّض القرآن تأويل الآيات عند الإشكال إلى الله (4) فإنّ الباب قد أحاط

---

(1) *راجع كتاب الإيقان ، ص 84 .*

(2) البيان IV / 3ـ4 .

(3) *جاء في البيان :« إنّني انا الله لا إله إلاّ انا الاعظم . قد خلقتك وجعلت لك مقاميْن بهذا : مقام لن يرى فيه إلاّ إياي ، ومن هذا تنطق عنّي على انّني انا الله لا إله إلاّ ربّ العالمين . ومن هذا تسبّحني وتحمد لي وتوحّدني وتعبدني ولتكونن لي من الساجدين » . راجع البيان : IV/ 1 .*

(4) *راجع ال عمران : 3/ 7 .*

بعلم البيان ولا يسع أحدًا أن يفسّر حرفا منه إلاّ كما أنشأ الباب ؛ كذلك قضى اللّه في وحيه :« **.. ثم في الثاني لم يحط بعلم البيان إلاّ إياك في أخريك ثم أولئك [المقصود أولاك] (..) ثم في الثالث ما أذنت أحدًا أنْ يفسّر إلاّ بما فسّرت قل كلّ الخير يرجع إليّ ودون ذلك إلى حروف الحيّ ذلك علم البيان إن أنتم تعلمون ..**»(1).

إنّ هذه الصفات التي أطلقها كتاب البيان على علي محمد الشيرازي تخرج به عن مقام النبوّة ، وتسمو به عن الدرجة التي كانت لمحمّد ، وتجمع له بين مقام النبوّة والإمامة معًا وهو مقام دقيق للغاية لأنّه يبلغ بصاحبه مرتبة أن يكون ظهورًا للّه ، وهذا ما لا يسعُ النبي كونُه .

إنّ الغاية من السّمو بالباب هي الإعلان عن سموّ ما ينادى به ، ورفعة الرسالة التي كلّف بأدائها ، وجلالة المقام الذي يتجلّى به ، وهو إذ يبلّغ إلى الناس هذه الكلمة فإنّما يؤدّي عن اللّه ما يجب إلى خلقه ، وكأنّه حديث الله إلى عباده لطفا بهم وهديًا لضلاّلهم . بهذا كلّه يتأسّس سندٌ ثابتٌ للوحي .

إلاّ أنّ في كتاب " البيان" أسًّا آخر يقضي بأنّ هذا النصّ وحيٌ ، وهو نظمه على مثال القرآن ، ولئن سبق أن عرّفنا بالغاية من تقسيمه إلى آحاد وأبواب فإنّنا لا نرى بأسًا من مراجعة ذلك للزيادة على ما قال الحسني دون نفيه، لعلم الرجل بأقوال البابيّة واتّصاله بعلماء البهائيّة أكثر منّا .

جاء في كتاب البيان نفسه أنّ الغاية من ترتيبه على ذلك النحو تكوينه على عدد الأيّام ، وكأنّ الآية باب إلى اليوم ، الذي يمثل بالتراكم طريقا إلى 'اللّه، فعدد الأشهر عند الباب 19 في كلّ شهر 19 يوما ، وكذلك بناء " البيان" :

«وإنّا قد جعلنا أبواب الدين عند كلّ شيء مثل عدد الحول لكلّ يوم بابا ليدخلن كلّ شيء في جنة الأعلى وليكونن في كلّ عدد واحد ذكر حرف من حروف الأولى لله ربّ السموات والأرض وربّ كلّ شيء ، ربّ ما يرى ولا يرى ربّ العالمين . وإنّا قد فرضنا في باب الأوّل ما قد شهد الله على نفسه على أنّه لا إله إلاّ هو ربّ كلّ شيء وإنّ ما دونه خلق له عابدون » (2).

ويلفت انتباهنا من جهة أخرى عبارتا " الواحد" و" الباب" مُقابلاً صريحًا للإصْحاح والآية في الكتاب المقدّس ، وكذلك للسّورة والآية في القرآن . وكثيرًا ما نجد في نصّ البيان حديثا عن " اياته" **وفي البيان حجّتنا على كلّ**

---

(1) *راجع البيان* : *II* / 2ـ3.

(2) *البيان* : *الواحد الأوّل* ، ص 82 .

شيء يعجز عن آياته كلّ العالمين »[1] ؛ ونظنّ أنّ الغاية من ذلك مزيد الإلحاح على الوحدانيّة مقصدًا نهائيًا ، وعلى الباب طريقا إليه وتجليًا أو آية . وفي ذلك خلاصة النظرة البابيّة .

وفي البيان أيضا إحالة صريحة على **القرآن** ، فكأنّه نشأ من رحمه أصلاً حين اتّسم بمصطلح قرآني جاء صفة للوحي المحمّدي والفرقان :" **هذا بيان** للناس "[2].

ثمّ إنّ في نظم البيان مالا يخرجُ عن ثلاثة نماذج : أوّلها ما ماثل القرآن بالتمام في العبارة والصياغة ؛ وثانيها ما شابهه ببناء آية على نواة قرآنية ؛ وثالثها ما جاء على أسلوب القرآن وإيقاعه دون عبارته ، فأوهم كلّ ذلك بأنّ نصّ البيان وحي . ولولا أن كان النّص البياني ناشئا في السنّة القرآنية والشيعيّة معًا ، ما كان لهذا الإيهام بالقداسة والوحي أن يتحقّق .

جاء في "وحي الباب" من عبارة القرآن وآياته التامّة قوله :« **ما فرّطنا في الكتاب من شيء ..** »[3]

وبدت النواة القرآنية ، جليّة في الكثير من أبواب الآحاد ، ممّا يحقّق الارتفاع بنصّ البيان إلى مرتبة الوحي المنزّل ، والكلام المقدّس :

«كلّ شيء هالك إلاّ وجهه ذكر اسم ربّك ذي السلطة والاقتدار .. »[4]. فأصل الآية راجع إلى القرآن ، وعلى هذه النواة أسّس البيان كلّ الباب الثالث ، فأجرى الكلام مجرى السّياق القرآني ، حتّى بان بمنزلة الوحي .

ويعتبر النموذج الثالث أعمّ في البيان حين كان النظم على أسلوب القرآن دون ضرورة الالتزام بالعبارة والنّص[5]. ونعمد في ما يلي إلى ذكر شاهد مطوّل للوقوف على قرينة الإيهام بصفة الوحي والقداسة في نصّ البيان .

بسم الله الأمنع الأقدس

« إنني أنا الله لا إله إلاّ أنا الأسلط الأسلط . وإنّ لي ملك

---

(1) نفسه : نفس الموضع .

(2) *آل عمران :3/138 ؛ راجع في معنى البيان ومناقشته :*
Browne, A catalogue and Description of 27 Bàbi Manuscripts ; in JORAS . 24 (1892), pp. 452-453.

(3) *راجع البيان : II / 4 ؛ وهي من القرآن :القصص : 28/88.*

(4) راجع نفسه : VIII / 3 .

(5) *نحن الآن بصدد الإعداد لبحث لاحق مستقل في المعارضات الحديثة للقرآن ، نعرض فيه بالتفصيل للآيات البابيّة ومقابلها في القرآن للوقوف على التماثل والتشابه والاختلاف وتحديد النواة القرآنية وعقيدة الباب بعد التصرّف فيها وإحلالها في سياقات مختلفة .*

السماوات والأرض وما بينهما وما كان لي يرجع إليّ في أخريك وأوليك قل عزّ كلّ أرض لمن نظهره أنتم يوم ظهوره إليه لتردّون . ولو كان بيت أنفسكم فإنّكم إن صبرتم يجعل كلّ ناراً ان يا عبادي فاتقون . وإن بيوت الملوك له وإن يصلي أحد فيها فعليه أن يصدّق إلى المساكين مثقال فضّة الا وأنتم من شهداء البيان في غروب الشمس تاذنون . يسكن فيها من يؤذن حينئذ أن يؤذن . قل أنتم في مجالس العزّ مكان تسعة عشر نفس تخلون لعلكم يوم الظهور عليهم لا تقدمون ذلك إذا وسع وإلاّ واحدا يكفيكم لعلكم بذلك يوم الظهور لتنجون لا مثل يومئذ تقومون عند ذكري وأنتم علي تحكمون ولا تستحيون . ذلك واحد الأوّل ثمّ أنتم في الثاني أن يا أولي الطبّ اتّقوا الله أنتم بالالاء والنّعْماء التي خلقت لله تداوون وأنتم المرضى أن يا عبادي لتزوررون . وإن يكن عند أحد خط لم يكن لـه عدل فـليكتب ألف بيت فليوصين به فإنّا كنّا إليه ناظرين »[1].

ليس في هذيْن البابين من الواحد التاسع من عميق التعاليم الاعتقاديّة ، ولا من طريف التّشريع ، ولسنا نرى فيه سوى جانب الإيقاع بفعل النظم على أسلوب القرآن وبنية آياته ، وهو ما يوهم بجوّ قدسيّ كما قُلنا .

ونميل في النهاية إلى أنّ صفة الوحي قد اكتسبها " **البيان**" بتلك القواعد الثلاث مجتمعة ، بالتّنصيص على أنّه من كلام الله إلى الباب ؛ وإعلانه عن فضل الباب وصدقه ورفعة مقامه ، والنظم على مثال القرآن ، واتّخاذه من الوحي المحّمدي نواة صريحة أو خفيّة في كامل أبواب الآحاد .

ولسنا نبالغ إن قلنا : إنّ القرآن بتمامه **ثاوٍ في هيكل "البيان"** إنْ بالعبارة الصريحة أو بصفة نظمه ، وبنيته الإيقاعيّة . وهو من ثمّ نصّ ناشئ في الثقافة العربيّة الإسلاميّة لا في الفارسيّة ، إلاّ في بعض الأقوال المتّصلة بالإمامة ، والظهورات .

وإنّما هذه وسائط إلى تبليغ عقيدة ، وشرح رسالة كلّف بها البابُ وبات المؤمن بها ناجيا والكافر خاسرًا . فأيّ توحيد يعرض البيان ؟ وهل في هذا **الوحي الجديد استحضار للتوحيد القرآني** ؟

إنّ أهمّ مرجع يستند إليه " **البيان**" **أنّه ليس تفسيرًا** لسورة قرآنية كما هو "**قيوم الأسماء**" وإن سميّ أيضا **أحسن القصص** [2]. ويمثّل هذا تطوّرًا هامًا في الوحي البابي . وليس " **البيان**" أيضا أدعية تضرّع بها الباب

---

[1] راجع *البيان* : *IX / 1 ـ 2*.

[2] *والعبارة قرآنية : "نحن نقصّ عليك أحسن القصص " (يوسف :12/ 3).*

إلى الله وناجاه كما اعتبرت **الصحيفة المخزونة** وإن نصّ الباب على أنّها من وحي الله المنزّل عليه . وبهذا يتّضح " البيان" الصيغة النهائية للوحي البابي ، نشأ في المحضن القرآنيّ ، وتراءى كأنّه تفسير في المبدإ ثمّ انسلخ على التّدريج حتّى استقام وحْيا **مستقلاً** . وهنا حدّ النظر في التوحيد البابي ، هل كان بالفعل قائما بذاته مستقلا ؟ ثمّ هلْ أعلن الباب معارضته للقرآن وإعجاز بيانه ؟

1 ـ تصدّرت كلّ الآحاد في " البيان" ببسْملة واحدة هي : "**بسم الله الأمنع الأقدس** : في حين كانت جميع السّور في "**الصحيفة المخزونة** " على الأقلّ مصدّرة بالبسملة القرآنية . ولم نقف في كامل البيان على صفة الرحيم للذّات الإلهيّة في حين وردت في الرحمان آيات كثيرة **(III/9 ، 12 ؛ VIII/ 3)** والظاهر أنّنا لا نجد في القرآن صفتيْ الأمنع والأقدس بهذا الاشتقاق .

2 ـ يبدأ كلّ واحدٍ بنواة توحيديّة ثابتة تضاف إليها صفتان تسمان الواحد من ناحية وتميّزانه عن غيره من ناحية ثانية ، وشذّ عن هذه القاعدة الواحد الثاني فقط .

وتلك النواة الثابتة هي : «**إنني أنا الله لا إله إلاّ أنا** » جاءت بلا وصف في الآحاد الثلاثة الأولى ، وتبعتها آية من جنسها في التوحيد وإنشاء الخلق في حين أضيف إليها : **الأعظم الأعظم** في الواحد الرابع ؛ و **الأقدم الأقدم** في الواحد الخامس ؛ و **الأغيث الأغيث** في الواحد السادس ؛ **والأعدل الأعدل** في الواحد السابع ؛ و **الأظهر الأظهر** في الواحد الثامن ؛ و **الأسلط الأسلط** في الواحد التاسع ؛ **والأكمل الأكمل** في الواحد العاشر ؛ و **الأثبت الأثبت** في الواحد الحادي عشر . وتمثل هذه الفواتح صفات الذّات الإلهيّة المتجلي بها الله في عقيدة التوحيد البابي . ولسنا نجد إجابة في تعليل البدء بها على وجه الخصوص وفي سائر البيان صفات أخرى من جنسها كقوله في الباب الحادي عشر :« **ولتستغفرّن الله الذي لا إله إلاّ هو المهيمن القيوم** »[1] .

3 ـ إنّ توحيد الله في البيان يقوم على ثلاث ركائز مطّردة لا يخلو منها **واحدٌ** تقريبًا وهي فردانية الله وخلقه ؛ وتثبيت الباب بالكلمة ، وإظهاره بالآية ؛ والشهادة على "**من يظهره الله**" القائم . وبهذه الثلاثية يتمّ الإيمان والقسم .

تساعد هذه الملاحظات على فهم بنية نصّ تمحّض بتمامه **للتوحيد** ، وما زاد من الصفات المذكورة فإنّما كان خادمًا ومؤكّدًا . ويهمّنا من كلّ الصفات الواردة في الذّات الإلهيّة[2] ثلاث تحيل على العقيدة البابيّة بتمامها : أولاها أنّه الخالق ؛ والثانية أنّه القادر على كلّ شيء ؛ والثالثة أنّه المحاسب للناس بأعمالهم في الآخرة .

---

[1] *راجع البيان : XI/6 .*

[2] *تبدو هذه الصّفات موافقة لصفات الله في القرآن وكذلك لصفات الربّ في الكتب السماويّة .*

ففي الأولى :« **شهد الله على نفسه لا إله إلاّ هو ربّ كلّ شيء وإنّ ما دونه خلق له عابدون** »(1) ؛ وفي الثانية هو : « **الله الذي لا إله إلاّ هو الحقّ العالم القادر له الأسماء الحُسنى يسجد له من في السماوات والأرض وما بينهما وهو العزيز المحبوب** »(2)

وفي الثالثة : « **أنتم يوم القيامة إذا سمعتم حكم كلّ شيء هالك إلاّ وجه ذكر اسم ربّك ذي السلطة والاقتدار تحضرن بين يدي الله ثم بين أيدي الحيّ ثم تستغفرون الله ربّكم الرحمان ثمّ إلى الله تتوبون** .»(3)

وفي هذه الصفات إشارة إلى أنّ التوحيد جامع للتكوين والقدرة والعلم والمَعَاد ، وهو ما يدفع إلى النظر في مسؤولية الإنسان ، ووجه التقدير ، وصفة الجزاء ، وهذه كلّها أعراض سنطرقها في فصولها المناسبة . وإنّما كانت غايتنا من هذا الإلماع أن نشير إلى وجود رؤية متكاملة في عقيدة التوحيد عند الباب .

فإذا ملنا إلى البحث في صفات الله كلّها رأيناها ولا تخرج في التصوّر العام للربوبيّة عن أسماء الله المشهورة بين الإسلاميين ؛ ويُعتبر الباب التاسع من الواحد الثالث آية جامعة تُغني عن كلّ تفصيل ؛ وتذكّر بآية الكرسي القرآنية .

«**شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو الرحمان ربّ الكرسي المنيع . الله لا إله إلاّ هو المهيمن القيّوم . الله الذي لا إله إلاّ هو السلطان القاهر الظاهر الفرد الممتنع له الأسماء الحُسنى له ما في السماوات والأرض وما بينهما ، وقل سبحان الله عمّا أنتم تشيرون** »(4).

ويزداد الشبه بين صورة الله في البيان وصفاته في القرآن حتّى لكأنّ الآية الواحدة يستصفيها وحي الباب من الوحي المحمّدي ، :« **إنّي لا أسئل عمّا**

---

(1) *النّبيان : الواحد الأوّل ، ص 82 .*

(2) *راجع البيان : 9/I II.*

(3) *راجع البيان VIII/ 3 ؛ راجع أيضا البيان : IV/ 14 .*

(4) *راجع البيان : III/ 9.*

أفعل ، وكلٌّ عن توحيدي ومن نظره يسألون »(1).

يمكن الإقرار ـ بعد هذا ـ بأنّ التوحيد في كتاب البيان لم يتطوّر عمّا ظهر في كتاب **قيوم الأسماء** أو في **الصحيفة المخزونة** ، وهما من أوائل الوحي على الباب ؛ بل إنّنا لا نجد ـ في الجوهر ـ اختلافًا أساسيا بين التّوحيد البابي والتّوحيد القرآني إلاّ في جانبين مهمّين : **في مسألة الباب** ، و **قضية من يظهره الله** وهما من توابع تنزيه الذّات الإلهيّة بالفردانيّة والصمدانيّة.

أمّا مسألة الباب فتتصل بالنّبوّة من طرف ، وتفارقها من أطراف كثيرة ؛ ولئن أفردنا لهذا المشغل الفصل القادم فإنّنا نكتفي هنا بالإشارة إلى طرق الاتّصال وهو أن يقوم الباب بتمام وظيفة النبي من تلقي الوحي وتبليغ الرسالة والشهادة على الناس لتكون عليهم الحجّة .

أمّا **من يظهره الله** ، فهو مصطلح **بابيّ بامتياز** ، لم يغب في "**قيوم الأسماء**" . وهو ما يدلّ ـ في نظرنا ـ على ثبوت **المقالة المهدويّة** في الوحي البابي . وبهذه المقالة تحتجّ البهائيّة على ظهور البهاء وشريعته ، وتكملة **البيان بالإيقان** .

ولكن ، إنْ كان التّوحيد في البيان هو تمامًا كالتّوحيد في **قيوم الأسماء** فترى ما الحاجة إلى الثاني ؟ وإذا نصّ **قيوم الأسماء** على أنّه **معجزٌ** مع ادّعاء تفسير سورة يوسف فأي موقف أبدى البيان العربي على الأقل من القرآن ولم يعلن البتّة أنّه تفسير لإحدى سوره ؟

كانت الحاجة إلى البيان باللسانين العربي والفارسي مزدوجة : **أولاهما** : أنّه يمثّل تطوّرًا من النشأة الإسلاميّة القرآنية إلى تأسيس وحي بالمعنى التام للكلمة . وذلك على الرغم ممّا قلنا في القيوم من أنّه تفسير بالمعنى الرمزي وأنّه في الحقيقة وحيٌ أو على الأقل شبهُ وحي أو مشروع وحي ، لم يجرؤ الباب على إعلان صفته الاستقلاليّة .

والحاجة الثانية : أنّ البيان أسسّ شريعة تعتبر **بالفعل نسخًا** للشريعة **الإسلاميّة** . وبذا اكتمل الوحي البابي في البيان فكانت عقيدة في التوحيد لم تختلف في جوهرها عمّا جاء في **قيوم الأسماء** ، ولم تختلف عمومًا صورة الله في الوحييْن عن صورته في القرآن إلاّ في جانبيْن أشرنا

---

(1) *راجع البيان IV / 6.*

إليهما بما يكفي وهما : الباب ومن يظهره الله .

ورغم ذلك يعتبر البيان نسخًا لقيوم الأسماء نصّ عليه الباب في البيان :

«فلتمحون كلّما كتبتم ولتستدلن بالبيان وما أنتم في ظلّه تنشئون ».(1)

والسبب في هذا النسخ أنّ البيان أبطل أن يكون الباب **مفسّرًا للقرآن.**

ثمّ إنّ البيان وضع شريعة جديدة فأجرى بها العقيدة مجرى الاجتماع ، وعلّق بها المناكح والمواريث وسائر السلوك والقوانين والقيم ، بل كلّ فهم للأفعال والمعاد ، فوضع إلى جانب رؤية الاسلام وغيرها مما يُنسب إلى سائر العقائد رؤيته هو، وانسلخ عن الكلّ بهويّة مفردة . ولمّا كان أمر البيان بمثل هذه الخطورة فإنّه نزل باللسانيْن إقامة للحجّة على الناس ، فلا يتعلّل الفارسيّ بجهل العربيّة ولا العكس :

« أذن في البيان أن يكونن كلّما نزل فيه عربيًا عند الذين يستطيعون أن يفهمون وأن يفسّرن أحدًا فارسيًا . أذن في الكتاب للذين هم كلمات البيان لا يدركون ولا تفسرن الله بالحق ولا تجعلن الفارسي عربيًا إلا بالحق ولتملكن كلكم أجمعون بيانٌ عربيٌ محبوب وبيان فارسي للذين لا يستطيعون ما نزل الله يدركون وأن على ما نزل عند الشهداء أنتم كامينهم تحفظون ثمّ إلى من يظهر الله لتبلغون »(2).

أمّا موقف البيان من القرآن فهو واضح من خلال مسألة الإعجاز من ناحية والتّنصيص على فضل البيان ائتساءً بفضل الآخر على المتقدّم . ويتجلّى الإعجاز في ما تضمّنته من شتى الأصناف :

«قد نزلتُ البيان وجعلته حجّة من لدنّا على العالمين . فيه ما لم يكن له كفو ذلك آيات الله قل كلّ عنها يعجزون . فيه ما لم يكن له عدل ذلك ما أنتم به تدعون . فيه ما لم يكن له شبه ذلك ما كنّا فيه لمفسرين . ذلك الالف بين الباءين أنتم بالباب تدركون فيه ما لم يكن له قرين ذلك جوهر العلم والحكمة أنتم به تجيبون

---

(1) راجع البيان VI/6.

(2) راجع البيان : XI/10.

فيه ما لم يكن له مثل ذلك ذلك ما ينطق به الفارسيون وانتم في الواحد لتنظمون »(1).

لهذا كان فضل البيان قائمًا على سائر الكتب السابقة ، ولا مُنازع في ذلك لأنّ فضل القرآن على سوابقه معلوم . ولكن إلام يرجع هذا الفضل ؟ أهو بسبب ما أصاب الانجيل والتوراة من " تحريف" كما نصّ القرآن ؟ لا يجيب البيان ويكتفي في الإشارة بذكر خير البيان لتاخره .

« ما ينزل عليك في أخريك أعظم عمّا نزّلنا عليك في أوليك فكن من الشاكرين وإنّ فضل ما نزلنا عليك على ما نزلنا عليك من قبل كفضل القرآن على الانجيل ذلك فضل محمد على عيسى قل أيا عبادي ظهوري في أخراي تنتظرون »(2) .

وفي هذه الآية إشارة أيضا إلى نسخ **قيوم الأسماء** وسائر الوحي المتقدّم بالبيان . وإنّ هذا النّسخ لا تتّضح كلّ خطورته إلاّ بما أبان الوحي البابي في البيان من أحكام وتشريع ومن المفيد ، في ظنّنا ، أن نعرض لأهمّ الاحكام التي فيها تجديد وتميّز حتّى تتجلى صورة الوحي كاملة ، ونقتنع أيضا بأنّ البابيّة بهذا "**الوحي الآخر** " الذي تدّعيه وإليه تنسب تحدث مشروع ديانة ستكون بعد سنوات من إعدام الباب محضنًا لنشأة الأزلية من ناحية **والبهائية** (3)بكتابيْها الإيقان والأقدس .

ما هي تلك الشريعة التي نصّ عليها " البيان" ؟

جاء في البيان تحديد للمواقيت شهورًا وأيّامًا ، فاقيمت السنة على تسعة عشر شهرًا وكذا الشهر على تسعة عشر يومًا . ويمثل هذا التشريع تأسيسًا لمبدإ **تاريخ الفرقة** وديانتها الجديدة . وسيكون لهذا التوقيت أثر في أداء العبادات والأعياد معًا ، بل سيكون أثره أشد في كلّ حياة الاتباع لتعلّقها **بالتقويم البهائي** .

يبدأ التقويم البابي البهائي بالسّنة التي أعلن فيها الباب دعوته : 1260 هـ / 1844 م والسنة عند الباب شمسيّة لا قمريّة ، وتضمّ الأشهر التالية سماها

---

(1) *راجع البيان : 1/VI .*

(2) *راجع نفسه : 4/III .*

(3) *حول الأزلية والبهائيّة راجع ص58 ـ 59 من هذا البحث .*

الباب بأسماء الله .

1	شهر البهاء	21 مارت	مارس
2	شهر الجلال	9 نيسان	أفريل
3	شهر الجمال	20 نيسان	أفريل
4	شهر العظمة	17 مايس	ماي
5	شهر النور	5 حزيران	جوان
6	شهر الرحمة	24 حزيران	جوان
7	شهر الكلمات	13 تموز	جويلية
8	شهر الكمال	1 آب	أوت
9	شهر الأسماء	20 آب	أوت
10	شهر العزّة	8 ايلول	سبتمبر
11	شهر المشيئة	27 ايلول	سبتمبر
12	شهر العلم	16 تشرين 1	أكتوبر
13	شهر القدرة	4 تشرين 2	نوفمبر
14	شهر القول	23 تشرين 2	نوفمبر
15	شهر المسائل	12 كانون 1	ديسمبر
16	شهر الشرف	31 كانون 1	ديسمبر
17	شهر السلطان	19 كانون 2	جانفي
18	شهر الملك	7 شباط .	فيفري
أيام الهاء : 4 أو 5 زائدة : من 26 شباط ـ فيفري إلى 1 مارت ـ مارس			
19	شهر العلاء.	2 مارت	مارس

---

(1) راجع . ج. أسلمنت منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد . مقدمة لدراسة الدين البهائي . ط 1 . ترجمة عن الطبعة الانجليزية الثالثة المنقحة الصادرة عن مؤسسة النشر البهائية في ويلمت ، الينوي 1970 . طبعت هذه الترجمة بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين في شمال شرقي افريقيا اديس أبابا ـ الحبشة ، بيروت ، 1972 ، ص 195 ـ 196 .

أما الأيّام البابيّة فهي :

يوم الأحد	يوم الجمال
يوم الاثنين	يوم الكمال
يوم الثلاثاء	يوم الفضال
يوم الاربعاء	يوم العدال
يوم الخميس	يوم الاستجلال
يوم الجمعة	يوم الاستقلال
يوم السبت	يوم الجلال

وبهذا التقويم تؤسّس البابيّة بداية تاريخ أو عهد تتميّز به عن التاريخ الإسلامي ، ولم تكن هذه الفرقة بما فعلت شاذة عن كلّ حركة وجدت شيئا من السيادة وأسّست لها كيانا .

وتتجلّى تشريعات الباب في العبادات دالّة على استقلال حقيقي عن الإسلام والتشيّع منه ولئن جاءت بعض الأحكام مبثوثة في غالب الآحاد فإنّ جلّها قد ورد في الخامس والثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر منها .

ومجملها أنّ الباب كلّف أتباعه في البيان بالصّلاة والزكاة والصّوم والحجّ والجهاد . وهي في الظاهر دعائم الإسلام كما ورد في الحديث المنسوب إلى الرسول محمد إلاّ أنّ أحكام هذه العبادات مباينة للغاية لما جاء في الفقه الإسلامي وحتّى في المنصوص القرآني .

وقد عرض براون (Browne) (2) و س . ج . ولسون (S.G.Wilson) (3) ، لهذه العبادات بما يغني عن الإعادة . وقد علّق سميث (P.Smith) على أهميّة نسخ البيان للشريعة الإسلاميّة وتحوير الباب للطهارة في الرؤية الشيعيّة (4).

---

(1) راجع *Browne, Selections. p.81.*

و يشير م. مومن(M.Momen) إلى أنّ البهاء قد استغنى عن هذا . ويحيل على كتاب الاقدس ، 43 ـ 46 .

(2) *راجع براون (Browne) مقدّمة نقطة الكاف ص liv ـ xcv .*

(3) راجع S.G.Wilson, The Bayan of the Bàb, in Princeton theological Review, 13 (1915) , pp 633 - 54 ; D.Mac Eoin, Ninteenth Centry Babi talismans, in studia Islamica , 14 (1985),pp 77 - 88 .

(4) *راجع ، ب . سميث . (P. Smith) ، الكتاب المذكور ، ص 14 ـ 15 .*

ويكفي أن نمثّل لذلك للوقوف على خطورة التّشريع البابي من البيان العربي نفسه . جاء في الأذان للصّلاة :

«قلت جعلن من أوّل ليلكم إلى آخر نهاركم خمس قسمة ، ثمّ عند كلّ قسمة لتؤذنون فلتبدئن بأوّل الليل ، ثمّ في الأوّل تسعة عشر مرّة لا إله إلاّ اللّه ، ثمّ عدد الواحد الله أغنى لتقولون . ثمّ في الثاني تسعة عشرة مرّة لا إله إلاّ اللّه ثمّ الله أعلم تقولون . ثم في الثالث تسعة عشر مرّة لا إله إلاّ اللّه ثمّ عدد الواحد الله أحكم تقولون . ثمّ في الرابع تسعة عشر مرّة لا إله إلاّ اللّه ثمّ عدد الواحد الله أملك تقولون . ثمّ في الخامس تسعة عشر مرّة لا إله إلاّ اللّه ثمّ عدد الواحد الله أسلط تقولون » .

أمّا الصلاة فلا تتجاوز كونها ذكرًا ، وأيّا كان وجهها فإنّها ليست بالصّلوات المقرّرة على المسلمين (1).

«رفع عنكم الصلوات كلهن إلاّ من زوال إلى زوال تسعة عشر ركعة واحدًا واحدًا بقيام وقنوت وقعود لعلكم يوم القيامة بين يديّ تقومون ثمّ تسجدون ثمّ تقنتون وتقعدون وكان في أفئدتكم من حروف الواحد آية لله ربّكم لعلّكم بذلك تنجون ثمّ إياي فاتقون وله تسجدون » (2) .

وأمّا الحجّ فإنّه إلى بيت علي محمد الشيرازي لا إلى مكّة :

« يا عبادي إلى بيتي تصعدون ذلك بيت من يظهره الله ذلك بيتي فلا تشترنّ ما في حوله على قدر ما أنتم تستطيعون أن ترفعون » (3).

والمفيد من تشريع الباب في العبادات أن عدل عن العبادات الإسلاميّة تمامًا وإن لم يغيّر اسم العبادة . فلم تعد صلاة البابيين ولا صومهم ولا زكاتهم ولا حجّهم ولا جهادهم بالإسلاميّة البتة . ويبدو لنا أنّ هذه العبادات تحقق لأتباعها غايتين في نفس الوقت :

1 ـ التعبّد بوحي الباب بما يحقّق للأتباع أن يعيشوا "الحالة البابية" يوميًا وعلى الدوام . وبذا يتحقّق عندهم وعي جديد ومتجدّد بديانة حادثة لا علاقة لها بسوابق العقائد ، وفي ذلك إعلان لتمام النسخ وتطبيق له .

---

(1) *راجع البيان : 14/XI* .

(2) *راجع البيان 19/VII* .

(3) *راجع نفسه 16/IV* .

2 ـ تأسيس كيان جماعة ، لها هويتها ، ولها ما ينظمها من القوانين والأحكام ومن ثم كانت الحاجة إلى ما وراء العبادات من سائر الضوابط الأخلاقية والاجتماعية .

وعندئذ كانت تشريعات الباب في الأحوال الشخصيّة والأخلاق هامّة للغاية ، وفي هذا الإطار تؤدّي المناكح والمواريث وأحكام القتل والقضاء فضلاً عن أحكام الأكل والشراب واللباس كلّ وظائفها الاجتماعيّة . وتحقّق للفرقة بعد الألفة ووثاقة الأواصر بداية سيادة أو على الأقلّ بعضا من شروط السّؤدد متى كان ذلك ممكنا .

وسنبحث في كلّ هذه التّشريعات وأصولها الثقافيّة عند حديثنا عن المؤمن البابي في فصل العالميات من هذا الباب لأنّ ذلك من شؤون الاجتماع .

يتّضح من كلّ ما سبق في الوحي البابي :

1 ـ إنّ الوحي البابي وحي توحيديّ ، تردّد فيه الباب بين الإعلان عن أنّه **الباب إلى الإمام وأنّه الإمام المنتظر القائم وأنّه من يظهره الله** ، مثل ماورد في آية الحجّ . وتطرح هذه المقالة أصول عقيدة الباب فهي في جانب إماميّة شيعيّة ، وهي في جانب آخر غالية بعقيدتها في المقام والحلول الإلهي . وبذا صاغ الباب من الثقافة الدينيّة بإيران خلاصة اعتقاديّة تدرّج فيها إلى حدّ الانسلاخ عن الإسلام والتشيّع منه بنسخ الشريعة الإسلاميّة في البيانيْن العربي والفارسي معًا .

2 ـ إنّ الوحي البابي في كلّ نصوصه يكشف بالفعل عن سيرة الباب منذ عهد النّشأة إلى البحث عن سيادة ، فإعلان الاستقلال والتبشير بمن يظهره الله شدًا من أزر أتباعه وتوطيدا لنفوذ كلمته . وهذا التطوّر التاريخي للظاهرة البابيّة إنّما يرجع إلى عوامل في إيران في القرن 19 م ، منها السياسي ، ومنها الاقتصادي ، ومنها الديني ، وقد بيّنا جميعها في مسألة النشأة عندما جمعناها كلها في مقّولة الاستبداد . ولو لم يكن هذا الاستبداد شديد الوطأة لما استطاعت هذه العقيدة أن تطوّر " وحيها " إلى حدّ الإعلان عن أحكام مستقلّة ، والتّصريح **بديانة** جديدة ستقاومها بقية الشيخيّة وكذلك علماء الشيعة .

3 ـ إنّ " **الوحي البابي**" قد اكتسب بالفعل هيئة المقدّس بقواعد أشرنا إليها وفصّلناها . لهذا نسمح لأنفسنا باستعمال :"**الوحي الآخر**" باعتباره وحيًا موازيًا للوحي المحمّدي ، وكذلك لما تضمّنته الكتب السماوية الأخرى .

وقد هدانا البحث في مقوّمات الوحي إلى أنّه لا يمكن البحث في "**وحي - في - ذاته** " بقدر ما يجب البحث "**في كلام** شكّله الناس وحيا " تأسيسًا لذات ، وسعيا إلى سيادة . وما الاستنجاد بالقداسة إلاّ وجه من وجوه التشريع لدعوة حادثة ورؤية نابية .

ويكفي أن نرى لِمَ حبّب الباب في الزواج بواحدة فقط ، ومنع المتعة ، وعسّر الطلاق بانتظار سنة كاملة ، في مجتمع شيعي الأغلبية ، كان فيه الزواج المتعدّد عامًا ، والمتعة مطّردة ، والطلاق هيّنا منتشرًا ، لنفهم غاية الباب ومنشأ تشريعه الجديد .

ولو لم يكن هذا الأصل صالحًا لما كانت حاجة البهاء ، وهو بابيّ الأصل ، تماما كما كان عيسى يهوديًا ، إلى تأسيس وحي آخر ، وحيه هو ، ومن الطريف أن نقف على تطوّر "**ما نزل عليه** " من كتاب الإيقان ذي النظرة البابية إلى كتاب "**الأقدس** " ، من بين سائر السّوابق .

* * *

يبدو ممّا سبق أنّ النّصيريّة والبابيّة قد سعتا إلى السيّادة بتأسيس نصّ اعتبرتاه مقدّسًا وإحداث وحي اجتهدتا في أن تُقيماه على أركان الوحي عمومًا ؛ ولئن سعتا معًا إلى التأسيس على مثال القرآن فأحدثتا بذلك " **إيحاءً مقدّسًا** " فإنّهما تطوّرتا بهذا الوحي إلى الاستقلال عن القرآن ، وخاصّة عندما صاغتا رؤية توحيديّة تميّزت الأولى بالغلوّ في علي بن أبي طالب والقول فيه بالربوبيّة واتّسمت الثانية بأن أبرزت الباب ظهورًا إلاهيًا ومقامًا حلّت فيه كملة الله .إنّ الوحييْن الجديديْن هما في نهاية الدلالة إعلان واضحٌ عن كينونةٍ تامّة تتجاوزُ جوانبها الاعتقاد البحت إلى سائر التوابع من تصوّر للعالم والنّبوات وأعمال الإنسان والمعاد .

ومثل النّصيريّة والبابيّة كمثل غيرهما من الفرق الهامشيّة في هذه السيرة والجرأة على تأسيس وحي جديدٍ فالدّرزيّة لم تتردّد في أن تعلن عن كتاب مقدّس و " **وحي آخر** " ظنّ بعض الناس أنّه مكينٌ في رسائل **الحكمة** وذهب غير أولئك إلى أنّه يكمن خاصّة في "**مصحف المنفرد بذاته**" ؛ والقول الثاني أرجح ؛ وإنّما ذهب أهل الرأي الأوّل إلى ما قالوا لشُهرة الرسائل وشدّة التكتّم على المصحف . ومع ذلك فإنّ عقيدة الدروز - فيما نعلم - مشتقّة من الرسائل والمصحف ، وكلّ عندها بمنزلة المقدّس والوحي ، خاصّة ما كان عن الحاكم بأمر حمزة بن علي .

أمّا البهائيّة في العصر الحديث فإنّها قد أنشأت وحيها أيضا وادّعى البهاء أنّ كتاب **الإيقان** إنّما هو متمّمٌ لكتاب البيان ، وأعلن بذلك أنّه شخص من **يظهره الله** الذي بشّر به عليّ محمد الشيرازي في **قيوم الأسماء** وفي آخر ما نزل عليه من الوحي .

ولئن أعلن الباب في كتاب البيان العربي وكذا في البيان الفارسي النّسخ للشريعة الإسلاميّة وأسّها الاعتقادي ، فإنّ بهاء الله قد عاد من جديد إلى القرآن في كتاب **الإيقان** ، وعمد إلى تفسير الآيات القرآنيّة شرحًا لعقيدة الباب وإبانة للظهورات وتجدّد الوحي بعد ختم النبوّة ؛ فكأنّ كتاب الإيقان إنّما هو تجذير لاعتقاد الباب في "سنّة قرآنيّة " من جديد . إلاّ أنّ تطوّر دعوة البهاء قد ألجأت إلى ادّعاء وحي مستقلّ لأنّ **الأزليّة** ، وهم بقيّة البابيّة ، ممن انفصلوا عن البهاء إلى صبح أزل ، قد ادّعوا كذلك وحيًا خاصًا بهم أسموه " **بمتمّم البيان** . لهذا ادّعى بهاء الله وحيًا جديدًا هو كتاب **الأقدس** ، تعظيمًا له على سائر الكتب السابقة .

إنّ كلّ هذه الأمثلة تدلّ على حرص الفرقة الهامشيّة على التّشريع لذاتها والتأسيس لكينونتها وإبداء سيادتها بمرجع مقدّس هو عندها من الوحي ، وقد راعت فيه أن يكون مجذّرًا في سنّة الوحي الجارية في الثقافة الإسلاميّة خاصّة ، والفارسيّة من بعد ؛ هي سنّة في الوحي رُكّب فيها مثال القرآن على نموذج علم **الإمام** .

إنّ "**الوحي الآخر**" إذن إنّما هو دليل على سيادة الاعتقاد بين الأتباع والمنتحلين ، ولتتمّ هذه السيادة وجبَ أن تكون هذه النصوص المقدّسة ، وهذا الوحي الآخر دالة ، وإن بالإيجاز والإلماع ، على فهمٍ للنبوّات وتصوّر للعالميّات والمعاد ؛ وسنُفردُ لهذه الأغراض مقالاً في الفصول اللاحقة .

* * *

VIII

في النبوّات والإماميّات

إنّ إشكاليّة "الوحي الآخر" قد ساعدت على طرح جملة من القضايا الهامّة ترجع كلّها إلى سيرة الفرقة الهامشيّة بمقالتها النابية نحو التأسيس ثمّ السيادة .

ويبرز من تلك القضايا اثنتان ؛ تتمثّل الأولى في تصوّر الفرقة الهامشيّة للذّات الإلهيّة ، وإحداثها لكيفيّة توحيد ، وقد أدركنا بالفعل أنّ مثل التوحيد النصيري مستخلص من شتّى العناصر التي تكوّن الفكر الديني العراقي والثقافة في تلك الآفاق ، فبدأ أثر للمقالات الشيعيّة الإماميّة والإسماعيليّة تمامًا كأثر العقائد الحرّانية والفكر اليوناني القديم والعقائد الفارسيّة التي دخلت العراق واستقرّت في الثقافة هناك . وقد استقامت هذه الأجزاء الدينيّة الفكريّة مؤلّفة في توحيد النصيريّة لتصوغ رؤية في الله لها سماتها الخاصّة .

وتتمثّل القضيّة الثانية التي طرحها "الوحي الآخر" في ادّعاء نصّ مقدّس أو شبه مقدّس ، والتصريح علنا ، كما قالت البابيّة ومن بعدها البهائيّة ، بأنّ الله أنزل وحيًا جديدًا معجزا، فيه نسخ لكلّ الكتب السّابقة وشرائعها ، تمامًا كما نسخ القرآن سوابق الكتب . كذلك ، ولا فرق ، نسخ كتاب البيان البابي سائر الكتب الماضية ، ونسخ كتاب **الأقدس** البهائي كتاب البيان ، وهكذا .

وإنّما أسّس "الوحي الآخر" في جلّ ما نشر ، ومجمل ما شرّع عقيدة في النبوّة الجديدة ، ومقالة في الإمامة الحادثة ، وطرح من ثمّ إشكالية ختم النبوّة واستمرار الوحي بعد محمد ؛ مثلما طرق من هذه الأطراف الدقيقة كلّ شؤون الإمامة ، فسارت مثل النصيريّة بالعقيدة في ظهور المهدي إلى غير ما قالت الاثنا عشريّة خاصّة ، واعتاضت البابيّة عن "القائم" بمن يظهره الله ... وفي كلّ تأسيس لعقيدة أخرى في النبوّة والإمامة معًا .

لهذا ارتأينا أن نفرد مقالاً خاصًا للنبوّات (Prophétologie) والإماميّات (Imamatologie) الهامشيّة ، نجيب من خلاله على ثلاثة أسئلة جامعة :

1 ـ هل يمكن الحديث عن عقيدة هامشيّة في النبوّات والإماميات من خلال مثاليّ النّصيريّة قديمًا والبابيّة وكذلك البهائيّة حديثًا ؟

2 ـ إلام يمكن إرجاع تلك العقيدة من ثقافة الأمصار التي ظهرت فيها ؟

3 ـ إلى أي حدّ تسهم تلك العقيدة في التمكين للفرقة الهامشيّة وبلوغ السيادة ؟

1

تعتبر مسائل النبوّة والإمامة معًا من أخطر المشاغل التي اعتنى بها قدامى الإسلاميّين ومحدثوهم على حدّ سواء . والسّبب في باب النبوّة ، أنها من دعائم الإسلام ، وأسّ القرآن ، وحدّ الكفر والإيمان ؛ والعلة في باب الإمامة أنّها ، عند الشيعة ، من أصول الدين ، وأصل الحجّة والبيان ، فكما لا وحي ولا قرآن بلا نبوّة محمد عند عموم المسلمين ، فإنّه لا دين ولا تكليف بلا إمامة عند عموم المتشيّعين .

إلاّ أنّ الأصوليين يميّزون بدقّة بين النبوّة والرسالة والإمامة ، وهو تفريق أعمق من أن يكون تحديدًا ورسما ، وإن جاء في "كتاب التعريفات" ما يوهم بذلك .(1) ونقصد أن تمييز الأصوليين بلغ اختلاف الإسلاميّين في أصول النبي والرسول والإمام ، واتّخذوا أسّ مقالاتهم عقائد ظنّوها من دعائم الإسلام ، ورسموا في النهاية شيئا من إيمانهم وطرفا من عقيدتهم ، وحدّثوا من خلال ذلك عن أصل المبلّغ والمبيّن عن الله في الإسلام وهي مرتبة خطيرة ، ومنصب لا نظير له .

وقد أجمل البغدادي في "أصول الدين" أكثر المسائل التي نظر فيها الإسلاميّون ، وأفرد لذلك الأصول السادس والسابع والثامن ، وبقي في نظرته سنيًا ، فعاقه ذلك عن إثارة مسائل الإمامة الجوهريّة ، وقعد عن معالجة دقيق قضاياها الاعتقاديّة ، وهو ما تسعف به مصنّفات الأصوليين من الإماميّة خاصّة ، وفي أصول الكليني ما يغني .

والحاصل من هذا التراث العقدي في النبوّات أنّ القدامى قد عالجوا ثلاث إشكاليّات : أولاها : علم النبيّ ، وهو داخل في الوحي من طرف ، خارج عنه من غيره ؛ والثانية : صدق النبي في التبليغ والإبانة ، وهو داخل في العصمة ،

---

(1) *راجع الجرجاني ، التعريفات ،تحقيق فلوجل ، بيروت، مكتبة لبنان ، 1990 م ، مادّة الرسول في الفقه.*

والتسديد وإمكان المعصية والإخطاء وكذلك في المعجزة .. وسائر ذلك من أسس الصحّة في دعوة النبي ؛ والثالثة : في رسالة النبيّ وإن ميّزوا بين الرسول والنبيّ إلاّ المعتزلة ⁽¹⁾.

وفي هذه الإشكاليات الثلاث إشارات إلى بعض القضايا المستعصية مثل طبيعة الوحي ، وكيفية تمثّل الرسول النبيّ لكلام اللّه لتبليغه إلى الناس ، واستعداد نفسه بشيء من الصفاء للارتفاع إلى ما فوق طبيعته البشريّة ... وهذه كلّها جوانب مختلفة للوساطة النبويّة بين الإلهي والبشري ، وكأنّها محاولات في التقرير بأنّ في النبيّ جزءًا من اللّه ، وإن كان كلمته .

هذه الوضعية الخاصة هي التي سمحت بظهور التصوّف في حال الإيغال نحو اللّه والسموّ فوق درجة الوحي إلى مرتبة الحلول التام أو الذوبان في الذّات الإلهية بعد الامتلاء بها .

هذه الوضعية الخاصة أيضا هي التي دفعت مثل **ابن خلدون** إلى البحث في كينونة الوحي ووجه نزوله إلى النبي ، بحثا يُناسب نظرة المؤرّخ الثاقبة ، والمحلّل بمعقول الأسباب للظواهر الحادثة .

وهذه الوضعية الخاصة ثالثا هي التي ستسمح لبعض العقائد الغالية بالحديث عن ظهورات إلهيّة في مقامات نبويّة . ولئن قبلنا هذه الصلّة بما تمحضت له طبيعة "**المنزلة النبويّة**" فإنّ قضية الظهورات تعود في الواقع إلى رؤية متجانسة الجوانب للعالم والوجود ، هو ما سنحاول بيانه عند النصيريّة والبابيّة والبهائيّة جميعًا في مقامه .

إلاّ أنّ المؤلّفات العقديّة السّنية لم تهتم " **بالإمامة**" إلاّ من حيث الاختلاف مع الشيعة في المنصب السياسي وزعامة المؤمنين . ويمكن أن نمثّل لهذا التقصير الفادح بالتحديد الذي ضبطه الجرجاني في تعريفاته ⁽²⁾ .

والجوهر أنّ الإمامة مسألة أصولية اعتقاديّة عند الشيعة ، وقد سبق أن ذكرنا لها كلامًا صالحا في تفضيل الإمامة والولاية على سائر الأركان في الإسلام ⁽³⁾ ، والمفيد من التراث العقدي الشيعي في باب الإمامة أنّ أصوليي الطائفة قد عالجوا أيضا ثلاث إشكاليات : إنّ الدين لا يُبينه إلاّ الإمام ، وهذه

---

(1) راجع نفسه .

(2) *راجع الجرجاني التعريفات : مادة الإمام:« هو الذي له الرياسة العامة في الدين والدنيا ».*

(3) *ذكرت بعض المصنّفات الأصولية السنّية الإمامة ضمن أبوابها ، ولكنّها لم تعتبر أنّها مسألة اعتقاديّة ، ويمكن التمثيل بتحليل الغزالي عند ذكرها فقال إنّه جرى في ذلك على ما سبق ، ولولا ذلك لما كان وضعها ضمن أصول الديانة . راجع الاقتصاد في الاعتقاد،ط 1 ،بيروت،1409 هـ/1988 م ، ص 147 ـ 154 .*

المقالة داخلة أيضا في الوحي ، واستمرار النبوّة بعد محمد ، وعلم الإمام بالميراث . والإشكالية الثانية : في الاضطرار إلى الحجّة (وهو الإمام) ، وهو اضطرار وجوديّ ، وإلاّ انعدم الكون ، وبطلت حكمة الله ؛ والإشكالية الثالثة : في أنّ المبدأ والمعاد إنّما يكونان بالإمام .

وليس في هذه القضايا غلوّ تتّهم به الإماميّة لأنّ هذا الكلام جار منها في جميع مظانّها ، ولا يطعن عليها به مثل طعن الناس على الغلاة كمن قال : إنّ الإمام هو الله ، أو إنّ الإمام هو الناسخ للشرائع ، أوهو أصل التحليل والتحريم وأنّ ولايته هي تمام العبادة ولاشيء سواها ..

ومع ذلك فإنّ هذه المقالات في الإمامة والإمام قد سمحت بأن يرتفع بعض الناس في (محبة) الإمام ، وينسبوه إلى الله على كثير من الوجوه ، ويقرّروا في علمه توقيفا وفي ظهوره رحمة إلهية ، وليس أبعد في ذلك كلّه من اعتبار الإمام أسّ التكوين ، بانعدامه تسيخ الأرض بأهلها .

ولئن أسعفت مقالة المهدوية ، وعقيدة الانتظار بتأجيل الأمل ومجانبة المظالم اليوميّة ، فإنّ طور الانتظار ، وبأس السلطان ، واطراد القهر قد ألجأ كلّه إلى الإيغال في محبّة المنتظر ، وظهر الارتفاع عند بعض الفرق انسلاخًا من العالم المتدهور ، واعتاضوا بالمنتظر المأمول عن العالم المشهور .

في هذا الإطار العقدي-السياسي قامت نظرة الفرقة الغالية الهامشيّة إلى النبوات والإماميّات ؛ وهي إذ تعالج هذه المسائل فإنّها تبني لها أسسًا اعتقاديّة أو أصول دين ، بناءً على أصل سابق ، وسنة ماضية هي مزيج ممّا عدّه أهل الأثر وأنصار الشيْخيْن من دعائم الإسلام كالإقرار بنبوّة محمد وفضله على سائر الخلق وختمه للنبوات كلها ؛ وكذلك ممّا اعتبره أهل التشيع أصل الديانة والنجاة من تفضيل الولاية على سائر الأصول .

وإنّما الطريف في مقالة الفرقة الهامشيّة أن تدرج مقالتها في النبوّة والإمامة في رؤية متكاملة ، تنسلخ بها عن السنية الشيعيّة والسنيّة السنيّة معًا ، مثلما تنحرف بها عن المراكز إلى هوامش الاعتقادات السائدة ؛ وفي عقيدة النّصيريّة ما يجلّي ذلك .

2

لا بدّ من إبداء ملاحظتيْن بدونهما لا يمكن الاسترسال في فهم مقالات النصيريّة في مسائل النبوّة والإمامة :

1 - إنّ علي بن أبي طالب هو المعنى أي الألوهية المجرّدة ، وإليه مردّ الخلق

والتكوين والإنشاء ... ولا يدخل من ثمّ في سطر الإمامة (1) . والمعنى لا يدرك إلاّ بدليل عليه ومشير إليه ، وأوّل الأدلّة اسمه المقطّع : العين واللام والياء (ع ل ي) ، وليس ذلك هو الذّات المعنويّة ولا الجوهر الإلهي (2)، إن هو إلاّ حجاب ، واسم تسمّى به ليدرك . ولمّا كان المعنى لا مدركا إلاّ باسم وصورة هما غيره ، ولمّا كانت حاجة الناس إليه عامّة ودائمة ، فإنّ ظهوره للناس بأسمائه وأبوابه سيكون عامًا أيضا ودائمًا .(3)

2 ـ يعسر أن نظفر من كتب النّصيرية بتمييز مطّرد بين مسائل النبوّة وقضايا الإمامة والوصاية ؛ فغالبا ما وصلت النّصيريّة بينهما وإن فصلت أحيانا قليلة عند الحديث عن أدوار النبوات والظهورات . لذلك يختلط القول عندها في الإمامة بالنبوّة . والسّبب أن الإمام والوصيّ في عقب علي من فاطمة ، أي من نسب محمّد إنّما هما محلاّن لظهور عليّ المعنى ، ومقامان لتجلّيه ، فزالت الدقائق الفاصلة بين النبوّة والإمامة لتمحّض وظيفتهما للظهور . ثمّ إنّه ليس بعد محمّد من نبيّ ، وإن استمرّ الظهور في الحجب الأوصياء ، واعتقدت النّصيريّة في رجعة المهدي .

على هاتين الملاحظتين تتأسّس سائر مقالات النصيريّة في النبوّة والإمامة . وكذا عقيدتها في التوحيد ولا فرق . ويبدو لنا من سائر الكتب التي اطّلعنا عليها أنّ تلك المقالات في النبوّة والإمامة لم تخرج عن ثلاثة مشاغل هامّة في العقيدة النصيريّة هي : التكوين والمعاد ؛ والظهورات في المقامات ؛ والختم في نبوّة محمّد .

ففي المشغل الأوّل ما يفسّر قضية الظهورات والمقامات ، وكذلك فضل

---

(1) جاء في مناظرة النشابي : « قال السائل : فأمير المؤمنين ليس داخلاً في سطر الإمامة ؟ قال المجيب : إذا كان هو وهم واحدًا ، فمن الربّ ومن المربوب ومن القديم ومن المحدث ، هذه واعظة أهل التوحيد ، فأمير المؤمنين الأوّل المقيم والآخر العليّ العظيم ، فالذي أقاسهم فهو غنيّ عنهم وخلوٌ منهم وهم فقراء إليه ، وهو إمامهم وهم أئمة لنا » . راجع مخطوطة باريس عدد 1450 ورقة 123 أ، وذكر المؤلف أن هذا الخبر عن كتاب "الفحص والبحث" ، ولم نقف عليه ؛ راجع أيضا رسالة الشيخ [illegible] بصمرة ، ص 11 .

(2) جاء في مناظرة النشابي :« وأمّا لفظة " عليّ" فمعناها حقيقة الصورة » . راجع مخطوطة باريس عدد 1450 ورقة 86 ب .

(3) جاء في كتاب الاسوس المنسوب إلى المفضل الجعفي :« قال السائل :أهل الأرض يعرفون هذه الاسماء والقدرة والحجب ؟ قال : نعم . معرفتها على العلماء يؤدّونها إلى الجهّال لأنّ العالم ربّاني . قال السائل : أذلك شيء له انقطاع أم لا انقطاع له إلى يوم القيامة ؟ قال العالم : [illegible] منذ أن خلق آدم إلى يوم يفنى ولد آدم ، وهو كذلك » . مخطوطة باريس عدد 1450 ورقة 24 .

محمّد على سائر من سبقهُ . ولو لم يكن ذلك لأرجانا النظر فيه إلى فصلي العالميّات والأخرويات .

فصّل كتاب "**الهفت الشريف**" وكذلك " **الصّراط**" قضية تكوين الأنبياء والأئمة وقد شرحنا ذلك بما يغني في بحث مستقلّ (1) والمفيد ممّا روت هذه الأخبار الأولى أنّ عنصر الأنبياء والأئمة هو عنصر نوراني ، من نور اللّه ذاته، وهو تمامًا ما نسب إلى ابن سنان في مناظرته التي ذكرها أبو عبد اللّه محمّد بن شعبة الحرّاني في كتاب الأصيفر :

«قال لنا ابن سنان : لا يدلّ على اللّه إلاّ من كان منه أو من نوره الخاصّي . قلنا : أعده يا رحمة اللّه . قال نعم لا يدلّ على اللّه إلاّ من كان منه ، قلنا : أعده يا رحمة الله`. قال : أليس تعلمون أنّ محمّدًا دلّ على عليّ إذ كان منه أو من نوره أفهمتموه ؟ قلنا نعم» (2).

ويكشف كتاب الأصيفر نفسه عن تطوّر هذه النظرة الأصلية بتأثير المناظرات والتّفكير بالموروث اليوناني الأفلاطوني ، فإذا محمّد النبي هو العقل الذي فاض عن اللّه (علي) وهذا الذي جاء في كتاب الأصيفر لا يهمّ سوى محمّد النبيّ ، جاء في الخبر :

«ثمّ إذا نظرت فيما ذكرته العلماء وشهد به أهل الدين والعلم والمعرفة والعقل [وجدت] أنّ اللّه أبدع من نور ذاته نورًا لا يحدّ ولا يعدّ ولا يحصر ولا يبلغ إلى النهاية ، ولا ينتهي أحد إلى غايته، وهو العقل [الأوّل] الذي هو حجابه ونبيّه وصفته وكلمته المتصلة بموجوده ومبدئه الذي هو الإله منذ ظهرت القدرة والمشيئة والإرادة وهو المشار إليه بالميم إليه التسليم » (3).

وسواء كان النبيّ العقل الأوّل أو المستخلص من نور اللّه الخاصيّ ، يفضل سائر البشر طينة ، مثلما يفضل خلّص المؤمنين فإنّ الأنبياء قد خلقوا ليكونوا حجاب المعنى « **أي هيكل النور ومعدن الظهور (..) ظهر الإله فيهم فنطق منهم ودلّ على ذاته بذاتهم** »(4). وشرح ذلك من المرويات النصيريّة أنّ اللّه قد ظهر للخلق بحجابه الدّال عليه ، والمشير إلى معنويّته ليأخذ الميثاق

---

(1) *راجع فلسفة التناسخ ..في ابلا (IBLA) عدد 164 (1989 / 2) ، ص ص 309 ـ 313 ، ! كتاب الصّراط ، ف 139 ـ 142 .*

(2) *راجع الحرّاني ، كتاب الأصيفر ، مخطوطة باريس عدد 1450 ، ورقة 5 ب .*

(3) *راجع كتاب الأصيفر ، ورقة 19 ؛ 15 ب .*

(4) *راجع نفسه ، ورقة 33 ب .*

عليهم ، وحجابه أنبياؤه حاملو كلمته ، ومبلغو رسالته ، والدّالون على قدرته بما يجري على أيديهم من الخوارق المعجزة .

ويظهر في مناظرة النشّابي أنّ مقولة التثليث النصرانيّة قد طوّرت مقالة النصيرية في تكوين الأنبياء ، وخاصة منهم محمّد . فذهبت إلى أنّ الله فرد صمد ولكن انفصل عنه محمد ذاتا فردًا ، وليس هذا كما قالت النّصارى في الأب والابن ؛ وليس محمد في المنزلة كعيسى بن مريم⁽¹⁾.

ويستشهد العالم (جعفر الصادق في المرويات) على هذا الانفعال عن الذّات الأولى باثر منسوب إلى الرسول محمد : « **أنا من عليّ وعليّ منّي** »⁽⁴⁾ ، ويعلّق قائلا : « **أنا من عليّ اسمه وروحه ونفسه وكلمته ، وعليّ منّي معناي ومظهري للخلق . واعلم أنّ المعنى أحد ، والاسم واحد ، والباب وحدانية ، وإن تغيرت الصفات والأسماء : معنى واسم وباب واحد** »⁽²⁾.

وهذا الانفصال أيضا لا يدلّ فقط على التجانس وإنّما يدلّ أيضا على أحادية الحجاب والاسم ، وتعني النّصيريّة أنّه مَهْمَا تعدّدت حجب الله وأسماؤه ، فهي عائدة إلى حجاب واحد واسم واحد هو السيد محمّد .

«واعلم يا سيدي ، لا زلت للخير عاملاً وللشرّ حاطما ، أنّ مولاك الأزل محلّ لجميع العلل لم يظهر إلاّ بالذات ممتنع من النعوت والصفات المحدثات ؛ وكلّ النعوت الواقعة والأوصاف

---

(1) *جاء في الخبر عن يوسف بن العجوز النشابي :*

«... وانّه تعالى ليس من جملة الاقانيم الثلاثة كما يزعم النّصارى عند قولهم بسم الأب والابن والروح القدس ، ثلاثة أقانيم إلاه واحد ، بل هو ذات أحد فرد صمد انفعل عنه ذات واحدة هي ذات السيّد محمّد والسيّد محمد ذات منفعلة عنها ذات السيّد السلماني ، ذات منفعلة لذات منفعلة عن ذات غير منفعلة . ثمّ إنّ ذات السيّد سلمان انفعلت عنها ذات السيد المقداد ، فالمقداد ذات منفعلة ، منفعلة عن ذات منفعلة لذات ليست منفعلة ، وكلّ واحد من هذه الثلاث ذوات منفردة ، وإنّما وقعت الشركة بينها والتحايد من جهة الخلق ، إذ كلّ واحدة منها مخلوقة بالنسبة إلى الخالق ، وهو الباري إذ ما دون الباري فمخلوق ، وما نعني بالمخلوق هاهنا المصنوع ، بل نعني المنفعل الموجود لقوله أوجدتك »

(4)

(2) *راجع الخصيبي ، رسالة التوحيد ، رواها علي بن عيسى الجسري ، مخطوطة باريس عدد 1450 ، ورقة 45 ب .*

الشائعة كلّها محمد وكلّما دعوت الله بدعوات وسمّيته باسم فإلى السيّد محمد رجعت وعليه عوّلت » (1).

وتتفق جميع الأصول التي اطّعلنا عليها على أنّ تكوين النبي محمد والأنبياء غيره ممن هم مقامات لله إنّما كان بغرض اللطف والإيناس لاستحالة رؤية الله بدون حجاب ومفارقة نوره للعيان . أنشد الصويري في أرجوزته :

واعلم بأنّ الملك القدوسا أبدى لنا ظهوره تأنيسا
مع رسله ليحكم الأسوسا وأظهر الحجب لنا تلبيسا
من كلّ ما أظهره فنيّا
في صورة موجودة أعلى الصور أظهرها المعنى لإيناس البشر
مظهر للعجز طوراً والقدر يعجز عن إدراكها حدّ النظر
نراه شخصًا ماثلا مرئيا (2)

وهذا تمام في ما جاء في تأويل المشكاة في مناظرة النّشابي (3).

والمفيد من تكوين الأنبياء والأئمة معًا أنّهم جميعًا ليسوا خلق عجز ، ولا كوّنوا من فرج ، ولكنهم حجب المعنى ، خلقهم من نوره الخاصّ ، وفضّلهم بعنصرهم على سائر البشر ، وحتى على الملائكة . لهذا جاء التنبيه والتحذير في رسالة التوحيد للخصيبي عندما شرح الشيخ العالم ظهور الأفراج [الفروج] والمزاج :

« ...وإياك أن تقول في سطر الإمامة أب وابن ، وأخ ، وزوج ، وأمّ ، ولكن قل : نور ظهر من نور كما قال الله تعالى في كتابه جلت قدرته : نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء والعالم نظروه بحسب الطاقة والمعرفة » (4).

ويتّضح من المرويات صنفان من الخلق بين الأنبياء والأئمة يجب التمييز بينهما ولكلّ دلالة خاصّة :

---

(1) *راجع نفسه ، ورقة 46ب .*

(2) *راجع الصويري ، أرجوزة ، مخطوطة مانشستر MS 452 [E - 655] ، ورقة 122ا*

(3) *في قوله : « ..فالمصباح هو الاسم والزجاجة هو الجسم المحمّدي . روي عن الصادق منه السّلام أنّه قال : إنّ الباري لمّا علم من الخلق قبل إظهارهم من العدم إلى الوجود أن لا بدّ لهم من اسم يدعون به أبدى لهم الاسم ليحجبهم به عن عيان نور اللاهوت لئلا يحرقهم النور » . ورقة 129ا .*

(4) *راجـع الخصيبي ، رسالة التوحيد رواها الجسري ، مخطوطة باريس عدد 1450، ورقة 43ب .*

ففي الصنف الأوّل خلق "الخمسة المصطفية "(1) وهم أشخاص الصّلاة : محمد ، وفاطر (والمقصود:فاطمة) والحسن ، والحسين ، ومحسن . وهذه الخمسة هي خمسة انفعالات إلهيّة ، وتقابل هذه الأشخاص من اشتهر عند الشيعة الإماميّة بأصحاب الكساء في قصّة المباهلة(2). إلاّ أنّ النّصيريّة قد اعتاضت عن شخص علي بمحسن .

أمّا الصنف الثاني فهم "الأيتام الخمسة" ، وقد سبق أن أشرنا إليهم حين عرضنا لانفعال سلمان عن ذات محمد الحجاب ، وليسوا من الأئمة ، وإنّما هم المختارون الأيتام : المقداد بن الأسود الكندي ، وأبو ذر الغفاري ، وعبد الله ابن رواحة الأنصاري ، وعثمان بن مظعون النجاشي وقنبر ابن كادان الدوسي (3)، وهؤلاء عند النصيريّة غير الخمسة السابقين ، وإن خَلَقهم سلمان أو انفعلوا عن ذاته .

ويبدو من هذا في الخمسة الأول عدم التمييز بين النبيّ والإمام ، وجمعهم كلّهم في "المصطفيْن" . وهي تسمية جامعة أخرى تدلّ على ظهور المعنى / الإله بخمسة أشخاص ، (لاحظ غياب سلمان ، واختلافها عن التثليث) وهذه الخمسيّة الإلهية ترجع - على الأرجح - إلى أصل يوناني في العناصر الأولى : العقل الكلي ، والنفس الكلية ، والمادة الأولى ، والمكان ، والزمان . وتتجلّى هذه الرؤية اليونانية في انفعال تلك العناصر الخمسة عن بعضها البعض ، كما ينفعل الشعاع عن قرص الشمس .

ويمثل هذا النظام المتدرّج عن الذّات الإلهية أيضا أساس الرؤية الاسماعيلية وهو أيضا نظام مشهود عند الحرّانيين تأثّرا بالتراث الفلسفي القديم، كما رجّح ر.ديسو (R.Dussaud) (4) .

أمّا الأيتام الخمسة فيبدو من شعر الخصيبي أنّهم يمثلون الأكوان ، ويجب أن ننتظر شرح الأذني للعقائد النصيريّة أيام الافتراق ، وتفسيره للسورة

---

(1) جاء في ديوان الشامي للخصيبي ، ورقة 5 ب : *[البسيط]*

«والله محتجب في خمسة شهب   في الأب والأمّ والازواج والولد

والله يظهر في خمسة مخيلة بالإنس والفقر والتمريض بالرمدي

والنوم والموت تحت خمسة وله   إظهار خمس بايقان ومتندي

راجع أيضا السورة الثالثة من المجموع ، الباكورة السليمانية ، ص 12 ..

(2) راجع *Louis Massignon, La Mubàhala in OPERA MINORA , Paris, 1962, Tome I, p 551-572 ; W. Schmucker, art . Mubahala, in E.I.2 , Leiden, Tome VII, 1990, p.278.*

(3) *راجع السورة الخامسة في الباكورة السليمانية ، ص 19 .*

(4) راجع *Histoire et Religion des Nosairis, p . 69 -70 .*

الخامسة لنقف على دلالة الأيتام ؛ وشرحُه عند النّصيريّة الشمالية أن الخمسة الأيتام قد «خلقوا كلّ هذا العالم الموجود . فالمقداد موكّل بالرعود والصّواعق والزلازل ؛ وأبو ذرّ موكّل بدوران الكواكب والنجوم ، وعبد الله بن رواحه موكّل بالرياح وبقبض أرواح البشر ، ويعتقدون بأنّه عزرائيل الذي يأخذ الأرواح ؛ وأمّا عثمان فهو الموكّل بالمعدة وحرارة الجسد وأمراض الإنسان ؛ وأمّا قنبر فهو يدخل الأرواح في الأجسام »(1) .

ويضيف الأذني في القسم الأخير من الباكورة شرحًا للأيتام الخمسة يزيد في التعريف بعقيدة النصيريّة ، فيكشف أنّ المقداد هو كبير الكواكب زحل واسمه ميكائيل ، وأنّ أبا ذرّ هو كوكب المشتري واسمه اسرافيل ؛ وعبد الله بن رواحة الأنصاري هو كوكب المريخ واسمه عزرائيل قابض الأرواح ؛ وعثمان بن مظعون هو كوكب الزهرة واسمه درديائيل [هكذا] ؛ وقنبر هو كوكب عطارد واسمه صلصائيل (2).

وفي هذه العقيدة والرؤية تأثّر بالعقائد الحرّانية القائلة بوجود إله في كلّ كوكب ويتولّى تدبيره ، ويشير دوسو إلى أنّ أسماء تلك الآلهة تشبه في صياغتها ما جرى على لسان النصيريّة ؛ وآلهة الحرانيّين هي : اشبيل (Ichbil)، وروفائيل (Roufaël) ، وروبائيل (Roubaël) ، وبيتائيل (Béiaël) ؛ وهركيل (Harkil) ؛ وآلهة القمر هي صلبائيل (Salbaël) ؛ أمّا الشمس فلا تعرف آلهتها (3).

يبدو ممّا سبق في تكوين الأنبياء والأئمة ثلاث نتائج نودّ إبرازها :

1 ـ إنّ عقيدة النصيريّة في تكوين الأنبياء والأئمة لا تفصل بين الصنفيْن ويعود هذا إلى أن الطّور الذي نشأت فيه عقيدتهم ، هو طور الغلوّ في الإمام . ويندرج ذلك في سنة ثقافية شيعية لا تخرج عنها حتّى الإماميّة المعتدلة ؛ ويكفي أن ننظر في بعض الأبواب من كتاب الحجة للكليني لنقف على المبالغة في تقدير الإمام (4). ولئن حافظت النصيريّة على نبوّة محمد ومسألة الختم فإنّها اعتاضت عن الله بالمعنى ، وعنه أيضا باسم عليّ ، فأضحى محمد النبي منفعلا عن عليّ الذّات الإلهية غير المنفعلة .

---

(1) راجع *الباكورة* ، ص 20 .

(2) راجع نفسه ، ص 85 ـ 86 .

(3) راجع رديسو (Dussaud) ، نفسه ، ص 95 ـ 96 ؛ وقد أفاد في ذلك من بحث دوزي (Dozy) ودي خويه (De Goeje) في : *Nouveaux Documents pour l'étude de la Religion des Harraniens .*

(4) راجع الكليني ، *أصول كافي* ، الجزء الثاني .

إنّ تكوين الأنبياء والأئمة إذن مؤسّس على نظريّة تأليه عليّ أصلاً .

2 ـ إنّ عقيدة النصيريّة في تكوين الأنبياء والأئمة وتحديد وظائفهم هي في الواقع جزء من تصوّر العالم ، وتكوين الكون ، وترتيب مراتبه . لذلك كان الظهور الإلهي الخمسيّ ، وكذلك كان تكوين الخمسة الأيتام انفعالاً عن سلمان للقيام على الكون . وهذا الإنشاء يحيل على وصيّة التوحيد لعلّ هذا البيت للخصيبي يجمله : [البسيط]

وذلك النور أشخاص مفرّقة   في أيما صورة أبصرته حسنا
لكنه صمد تعنى الوجوه له   والعين تدرك منه قدر ما مننا

والتكوين من ناحية أخرى تكوين لغاية ، هي تحقيق انتظام الكون ؛ وهو غير وظيفة الإنسان العادي المكلّف بعبادة الله وطاعته وبذلك ينجو من المسخ .

3 ـ إنّ عقيدة النصيريّة في تكوين الأنبياء والأئمة مشتقّة من عناصر ثقافية دينيّة ثلاثة على الأقلّ : أوّلها الرؤية الفلسفيّة اليونانيّة وذلك في الخمسة الظهورات بالإلهيّة مهما حرص النصيريون على التوحيد ؛ فهو **واحد في خمسة** ، وهذه المسألة مختلفة تماما عن التثليث الذي سبق أن أشرنا إليه عرضا في ع . م . س . وسنعود إليه بالتحليل ؛ وهذه الظهورات الإلهيّة في الخمسة أصل الرؤية الإسماعيليّة أيضا ، فامتزج هذان المركّبان في عقيدة النصيريّة .

أمّا العنصر الثاني فهو العقيدة الحرّانية ، وقد حدّدناها في القول بآلهة في كلّ كوكب تتولّى تدبيره ، وقد نبّه دوزي ودي خويه إلى أسماء تلك الآلهة بما يشجعنا على القول بالتشابه بين آلهة النصيريّة وآلهة الحرانيين .

أمّا العنصر العقدي الثالث فهو الإسلام في وجهه الشيعي الغالي ، وبالفعل فقد صاغت النصيريّة كلّ ذاك المزيج الوثني الحرّاني ، والفلسفي اليوناني في مقالات شيعية الأصل والمنشإ ، فاستطاعت بذلك أن "تؤسلم" الحرانية واليونانية وأن تؤسس على أصل الغلوّ الشيعي ديانة أخرى ، أو مقالة في تكوين الأئمة والأنبياء غير ما سلف عند الجمهور .

هذا في تكوين الأنبياء والأئمة ، أمّا القول في **معادهم** فمسألة أخرى . تتّصل عودة النبي والإمام بالأخرويات ، ولكنّها أيضا تشمل مسألتيْن أخرييْن : أولاهما عودة النبي إلى المقامات المتتالية عودة منتظمة عند النصيريّة حتّى حدوث الختم ، وكذلك ظهور الأئمة في السّطر ؛ وتميّز المهدي منهم باعتقاد الانتظار فيه ، والقيامة والرجعة .

ولا بدّ من تحديد في هذه الجوانب الثلاثة . فالحديث عن المعاد عند النصيريّة هو غير الحديث عن الأخرويات . وسنبحث ذلك في الفصل الرابع من هذا الباب بحثا شافيا .ونقول مع ذلك إنّ معاد الأنبياء والأئمة معًا هو عود إلى أصل عنصرهم الذي خلقوا منه ، وإقامتهم في السّماء ، وهي إقامة حضور وشهادة لا إقامة إغفال للخلق وإهمال ، وإنّما هم مستورون عمّن لم **يبلغوا درجة الصفاء من الكدر**. وقد أفردنا للبحث في معاد الأنبياء والأئمة مقالا مستقلاّ (1)، لا إضافة إليه من سائر النصوص النصيريّة التي اطّلعنا عليه .

وأمّا ظهور الأئمة في السّطر والأنبياء في المقامات ، فهو أخصّ بمسألة الظهورات التي نرجيء البحث فيها إلى الفقرات الموالية من هذا الفصل . ونكتفي هنا بالعرض لجانبين : أولهما : الثلاثية المقدّسة عند النصيريّة : المعنى والاسم والباب . وهي مزيج من الظهور الإلهي في النبي الحجاب ، واستدلال الخلق عليه بالباب سلمان الفارسي أوّل المصطفين بعد الخمسة أهل الكساء . أما الجانب الثاني . فيخصّ مقامات الأنبياء في الأدوار العلوية والسفلية معًا قبل الهبطة (La Chute) وبعدها ؛ وكذلك مقامات الأئمة والأوصياء وظهور الله بهم أجمعين . بهذين الجانبين سنعنّى عند الحديث عن الظهورات في المقامات النبويّة والإماميّة .

ويهمّنا بعد هذا أن نعرض لرجعة المهدي ، وهو الإمام المنتظر والقائم المأمول ؛ ورجعة المهدي بابٌ إلى الأخرويّات ، دون أن تكون منها . وقد سبق غيرنا إلى القول بأنّها عقيدة متولدة من الضيق الشديد ، وشدّة المعاناة من العقائد السائدة (2).

---

(1) *راجع بحثنا فلسفة التناسخ ... في ابلا (IBLA) عدد 164 (2/1989) ص 311 ـ 312 .*

(2) *قد نجد شيئا من التعبير عنها في شعر الخصيبي ، وهو شاعر الطائفة بامتياز: [الطويل]*

يضحي فؤادي والفراق عظيم   وترقى دموعي والسّقام اليمُ
وقد صرت في سجن الصبابة موثقا   وحولي صروف الحادثات تحوم
فما بال من أمسى غريبا ببلدة   له الحزن إلف والسّقام نديم

راجع الخصيبي ، ديوان الغريب . مخطوطة مانشستر MS 452 [655-B] ، ورقة 112أ.

او قوله في الشام : [المتقارب]

سئمت المقام بأرض شام   عليهم لعاين ربّ الانام
فإنّ الشام قد اختاره   شقيّ عديّ نسيل الدلام
معاوية جاحد عامد   لينقض عهد النبي التّمام

راجع نفسه ، ديوان الشامي ، ورقة 147 .

ويمكن إجمال عقيدة النصيريّة في رجعة المهدي المنتظر في ما أنشده الخصيبي ، واهتمّ شيوخ الفرقة من بعده إمّا بترديده أو بشرحه . ونكتفي فيما يلي بذكر طرف من تلك الأبيات لإثارة بعض المسائل في العقيدة النصيريّة .

[المتقارب]

إمــــامٌ تغيّب عن جــاحديه   ويظهر من مبهرات عجب (..)
خفيف الركاب شديد الوثاب   لــه قـــدر فيه لـم يغتصب
يسير على خيله في الســـما   وفوق السحـاب يسير خـبب
ويخترق الأرض والساميات   ويشبــر جبــالها والـــكثب
ويقتل من دبّ في أرضـــها   ومن بين أطـــباقها والترب (1)

ولا تختلف هذه الصّورة العجيبة عن النموذج الذي صاغته قصص الرجعة وإن قصّرت في ذكر السّيف والاستعداد للقتال . واللافت في هذه الأبيات حرصها على "كونيّة" المهدي ، وتنقله السّحري بين السماء والأرض ، بخيله ، وفي ذلك تنصيص على عقيدتيْن : أولاهما : أنّه بمرتبة الآلهة التي يأتمر العالم بأمرها ، وفي هذا عودة إلى الاعتقاد الحرّاني القائل بوجود الآلهة في الكواكب وائتمار عناصر الكون بأمرها . والعقيدة الثانية : استواء المهدي على فرسه ، كأحسن ما يتجلّى عليه الفارس المنقذ ، والفاتح المقاتل لأهل الشرك والإنكار ؛ وليست تلك صورة عربيّة بالضرورة . والمفيد أنّ هذه الصورة التي عرضتها الأبيات هي من المشترك العقدي الذي نجده عامّا بين الفرق الشيعيّة الغالية خاصّة ، وهذه بدورها أخذته عن أهل المهدويّة .

وتبدو عقيدة الرجعة ألصق بالسنّة الشيعيّة الغالية حين تعرض لظهور القائم على الأرض في موكبه من المؤمنين ، يساعدونه ويلبّون دعوته ، وهم في العدد مثل فتية بدر الذين ساعدوا الرسول في الفتح ، ويتهيّأ بهم القائم لمقاومة أهل الإنكار والفساد فيقتل أبا بكر وعمر من جديد ، ويستأصل أتباعهما ثأرًا لشيعة علي ، وإعلانًا لكلمة الحقّ عدلاً من الله . وليس في هذه المعاني كلّها جدّة تتفرّد بها عقيدة النّصيريّة .

---

(1) *راجع الخصيبي ، ديوان الغريب ، ورقة 107 ب - 108 .*

أنشد الخصيبي :

[السّريع]

ظهوره في فتية سادة   أعداد بدرٍ عددُ كاشري (1)
وتكثر الخيرات في عهده   حتّى تعمّ الخلق بالغامري
وينزل الغيث ويزهو الثرى   وتُزهر الأرض بالحاشري
وتعظم البُرّة حتّى تكون   حمل بعير بغية القاتري
وتجري الأنهار في عهده   بالخمر والألبان الزاخري
ومن عسل صافي وماء إذا   جرى بياض ليس بالكادري
ويشرب الشاه مع الذئب منه وتنجار مع الصادري (؟)
ويأنس الإنسان في فقره   بالسبع والحيّة والطائري (..)
ويأتينا من مطلع الشمس في   وقت الضحى صرخة مستأسري
يفصح باسم القائم المرتجى   مأمولنا الثاني العاشري
ويعتليه ضدّه صارخًا   من مغرب الشمس ندا آخري
يهتف باسم الرجس إبليس كي   يطرح تشكيكًا إلى الخاسري (2)

وينادي القائم في شيعته :

[الرّمل]

فينادي شيعتي بي فسيروا   فلنا في يثرب أياني
آية الرجعة لا نكروا فيها   وغويان بها ينشباني
بين أطباق الثرى في جحيم   يخرج من قعرها المضلّلاني
يخرج جسمان غضّان حتّى   يصلبا للفتنة المنتناني
يصلبان من فوق أعواد دوح   يابس أفناه طول الزماني
فيعود الدوح غضّا خضيرًا   مورقًا إذ يصلب الناكثاني (3)

---

(1) *أنشد الخصيبي في غير هذا الموضع من ديوانه الغريب . ورقة 197 .*

[الطويل]

إذا خرج المهدي من بيت ربّه   وبان لكم من نور نور تكبر
ونادى بكم في ظلمة الليل طائر   وهو قدم الخيرات والخير غامر
وانتم رقود في المضاجع خشية   وقوّام ليل في الظلام زواجرٌ
فتأتونه في ساعة ليل دونها   من اقطار أرض الله شعثًا وغبّر
ثلاثة مائات وعشر ثلاثة   باعداد بدر طاهر ومطهّر

(2) *راجع الخصيبي ، ديوان الغريب ، ورقة 186 ـ 187 .*

(3) *راجع نفسه ، ورقة 94 ـ 195 .*

وفي هذه الأبيات السابقة جزئيتان تستحقّان تنبيهًا : **أولاهما** تأسيس الرجعة على ثنائية **المهدي** وضدّه ؛ وذلك استمرار لعقيدة المانوية الحاملة لعنصري النور والظلمة وليس أوضح عليه في العبارة الشعريّة هنا والصّورة التي بها الرجعة من هذا التقابل بين المهدي ، القادم من مطلع الشمس ، وضدّه المنادي من مغربها ، وأصل الأوّل نابع من نور ، وأمّا الثاني فأغرق في المغيب والظلمة . فعقيدة الرجعة بمثل هذا التصوّر مشتقّة في ترجيحنا من توابع العقيدة المانوية في تأسيس الكون .

أمّا الجزئية الثانية فتهمّ مصير الشيخين أبي بكر وعمر بن الخطّاب ، وإنّما صلبهما فوق أعواد دوح هو تمامًا نقيض الصّورة في غدير خمّ ؛ فالدوح الذي أقيم لمحمد حتى يخطب منه ويشير إلى عليّ ، هو نفسه الذي أقيم لصلب الناكثيْن . ثمّ إنّ لإيراد الدوح وقد صلب عليه الشيخان دلالة مثيرة تتجلّى في معنيين هما : تطهير الدوح بالصلب ، وعودة الحياة إليه بعد الموت والفساد من ناحية ، وشدّة الالتحام بين الدّوح والمصلوب من ناحية ثانية فكأنّ نُسغًا يجري بينهما فما أن تمّ قتل المفسدين ، وإعدام أهل الإنكار حتّى جرت في الدوح حياة جديدة . وهذه صورة تتّصل بعقيدة التناسخ وشتّى مراتبها الخمس عند النّصيريّة . وستخوّل هذه العقيدة أن نتحدّث عن "**وحدة الكون** " في العقيدة النصيريّة ، وهو ما نبيّنه في فصل العالميات .

ونختم تصوّر النصيريّة لرجعة المهدي بغرض بدا لنا مطّردًا عندهم وهو ثناؤهم على **الكوفة**، والتبشير بنقل الكعبة إليها لأنّها " دار **الوصيّ**" عندهم ؛ وهي في النهاية مقام الأنبياء ؛ وعلى قدر هذا الثناء نفرت الفرقة من الشام وتبرّمت ، وهي بهذا تؤسّس **مركزها الرمزي** ، **وكعبتها هي** . ويزيد هذا في اقتناعنا بحرص الفرقة الهامشيّة على التأسيس للذات وإحداث هويّة تسير بها نحو السّيادة .

أنشد الخصيبي : [المتقارب]

وخلّ الشام عليها الدمار   والْعن بذكرك أهل الشام
واسأل ربّك يعطك ما   تؤمّله من رحيل تمام
إلى الكوفة الخير دار الوصي وهجرته فهي دار السلام
فكلّ النبيّين والمرسلين   إليها وفيها طول المقام
وفيها الإمام عليه السلام   ويجعلها داره للكرام (..)
وتنقل كعبة بيت الحرام   إلى حرم ياله من حرام
إلى جانب الطور في بقعة   مباركة ذات نور ختام
بها كلّم موسى وقد   أتاه كلام خير كلام

وربوة ذات قرار معين   بها مريم ولدت بالغلام
بعيسى المسيح فديتُ المسيح   فإنّي به لشديد الغرام
ومعراج أحمد نفس الفدا   لمعراجه بين هاء ولام(..)
وتصبح كوفتنا مجمعًا   لكلّ المواهب والاغتنام
فلم يبق خلق من المؤمنين   إلاّ إليها طول المقام (1)

إنّ عقيدة النّصيريّة في رجعة المهدي لم تخرج ـ مهما كانت مصادر الاعتقاد ـ عن السنّة الثقافيّة الشيعيّة ؛ ونخصّ منها تطوّر الخلاف بين الهاشميّين والعلويّين ، وكذلك تفرّعه ليشمل التطاحن بين الفرق الشيعيّة نفسها من غالية وسائر ما دونها . فلهذا كلّه صدًى صريح في أدبيات الرجعة عند النصيريّة .

ولا يمكن أن نختم مقالة في رجعة المهدي دون أن نعرض لخبر أورده الشيخ محمود بعمرة ابن الحسين النصيري في رسالته ، وفيه ذكر الرجعة البيضاء بما يناسبُ تمامًا عودة المهدي لإقامة العدل ، ولكنّ المتجلّي للناس هو المعنى نفسه يدلّ عليه حجابه محمد ، الذي يشير إليه سلمان بابه . ونروم هنا ذكره بتمامه للمقارنة وللإشارة إلى الصّعوبة في التمييز بين عودة المهدي المنتظر ، والمعنى، وكأنّ العودة الأولى سابقة على الثانية ، إيهامًا بأنّ ظهور المعنى في اليوم الأعظم هو الآخرة وليس الأمر كذلك على الأرجح ، وإنّما هما خبران لغرض واحد .

جاء في رسالة الشيخ :

« يوم الرجعة البيضاء والكرّة الزهراء يظهر سيدنا سلمان في وسطه كشتان ، محلوق وسط رأسه .. بيده اليمنى كاس فيه عبد النّور ، وقد ارتفع من الكاس شبْرا ، وفي يده اليُسرى عود .. وقد جعل على إحداهنّ آذريونة يدعو الناس إلى السيّد محمد منه السّلام فيهدي النّاس ويرتدون على أدبارهم ويقولون كنّا ننتظر من يدعونا إلى دين الإخلاص ، ظهر لنا من دعانا إلى دين المجوسيّة (..) ثمّ يظهر السيد محمد يدعو الناس إلى معرفته والإقرار به والناس في حيرة من اختلاف اللفتيْن والظهوريْن البهمنيّة والمحمّديّة إذا تجلّى لهم مولانا أمير/النحل المعنى المعبود ، وهزّت قدرته من عين الشمس وفي يده ذو الفقار ، فيشخص النّاس

---

(1) *راجع الخصيبي ، ديوان الشامي ، ورقة 48 ب ـ 149 أ ؛ وفي أشعار الخصيبي أيضا ثناء على سرّ من رأى . (ديوان الشامي ، ورقة 121) ؛ وعلى طوس (الشامي ، ورقة 124) ، ولكنّ ذلك لا يرقى إلى مدح الكوفة .*

بأبصارهم إليه ويقولون للسيّد محمد علينا سلامه : من هذا ؟ فيقول لهم السيّد محمد علينا سلامه : هذا مولاكم العليّ الكبير ، فيخرّون على وجوههم ، ويأخذهم السّيف ، ثمّ يحلّ بهم العذاب من القتل والحرق وهو قول الله عزّ وجلّ : « حتّى إذا فُزّعَ عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكم » .(سبا :34/ 23) (1)

ولكن ما يجب تقليبه الآن هو : هل القائم ظهور إلاهي تماماً كالمقامات النبويّة أم إنّه "من أظهره الله" على حدّ عبارة الباب الشيرازي أحد المدّعين لوحي جديد في العصر الحديث ؟ هنا نبلغ مشارف المشغل الثاني في مسائل النبوّات والإماميّات ، وقد وسمناه بالظهورات .

تعتبر قضيّة الظهورات الإلهيّة أبرز مسألة على الإطلاق في النصوص النصيريّة لاتّصالها التام بالتوحيد ومشاغل النبوّات والإمامة ونظام الكون في نفس الوقت . وقد لاحظنا في مختلف المناظرات وحتّى سائر المؤلّفات النصيريّة بداية من شعر الخصيبي أنّ مسألة ظهور المعنى بالصّورة تكاد تكون المسألة المطّردة والثابتة ؛ والسؤال عنها من الأتباع هو : كيف يظهر المعنى في عليّ ، وهل علي هو الصورة اللحميّة أم المعنى ؟ وقد عالجنا ذلك في الفصل السابق عند الحديث عن التوحيد النصيري في " **الوحي الآخر**" ، وشرحنا التثليث المقدّس علي . محمد . سلمان . (ع.م.س) بين الوحدانيّة الإلهيّة ، والظهور الإلهي في الاسم والحجاب ، وبالدليل إليه سلمان الفارسي، وهو غير التثليث النصراني ، وكذلك غير الظهور الإلهي في الخمسة المصطفية .

بقي أن نعرض في هذا المقام إلى ظهور المعنى في حجب الأنبياء ، وأصل الحاجة إلى ذلك ، وشرح الغاية منه .

أفرد كتاب الصّراط المنسوب إلى المفضل الجعفي ثلاثة أبواب لمسائل الظهور الإلهي والبدوّ في المقامات وهي باب التجلّي (الفقرات 106 ـ 111من تحقيقنا) وباب الظهورات والدعوة والإنكار (الفقرات 112 ـ 135) ؛ وباب إرادة المولى وإبدائه (الفقرات 171 ـ 216) ، وهذه ليست المواضع الوحيدة في الظهورات الإلهيّة في الكتاب .

ويتّضح من خلال هذه الأقسام وجملة المسائل فيها رأيان ثابتان : أوّلهما: إنّ الله قد ظهر في الأنبياء والأوصياء ؛ والمقامات النبويّة هي بالفعل **ظهورات إلهيّة** ، ويُناسب هذا الرأي ما ورد في كتاب "**الهفت الشريف**" في خلق الأنبياء والأوصياء ؛ وما ورد في غيره مثل كتاب **الأسوس** ، و **مناظرة التشابي** وكتاب **الأصيفر** .

أمّا الرأي الثاني ، فعبارته أنّ الله قد استغنى عن الظهور في الأنبياء

---

(1) راجع ، الشيخ بعمرة ، أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السّلام ، ص 23 .

بالظهور في مقامات الإمامة امتحانا للخلق .(1)

أمّا مقامات النبوّة التي ظهر بها الله / المعنى فهي على التوالي : هابيل ، وشيث ، ويوسف ، ويوشع ، وآصف وشمعون الصفا ، وعليّ بن أبي طالب ، أنشد عليّ بن صارم أحد شيوخ النصيريّة :

[الوافر]

واثبتك يا معنى المعاني   قديمًا سرمديًا أزليًا
أقرّ بسبعة أظهرت فيها   بإثبات ولا شكّ وغيّا
بهابيل شيث يوسف ثمّ يوشع   وآصف ثم شمعون الصّفيا
وحيدرة المسمّى في كناه   أمير/النحل مولانا عليّا(2)

ولمّا كان المعنى لا يدرك إلاّ باسم يدلّ عليه باب ، فإنّ اسم الظهور الأوّل هو آدم ، والباب هو جبرائيل ؛ أمّا الثاني فاسمه نوح ، وبابه يائيل ؛ واسم الظهور الثالث هو يعقوب ، والباب هو هم بن كوش ؛ واسم الظهور الرابع موسى ، والباب هو دن بن اسيوط . وأمّا الظهور الخامس فاسمه سليمان ، بابه عبد الله بن سنان ، والظهور السادس اسمه عيسى ، وبابه روزبه ؛ والسابع اسمه محمد وبابه سلمان الفارسي (3).

وقد أشرنا إلى أنّ هذه الظهورات إنّما هي بعد **الهبطة** ، وتسبقها ظهورات علويّة في سبعة أدوار ، دور الجنّ ، والبنّ ، والطمّ ، والرمّ ، والجنّ ، واليـ نان .

والمهمّ في هذا التصوّر سباعيّة التقسيم لمسألة الزمان ، وسنعود إلى ذلك في العالميّات والمهمّ أيضا أنّ المعنى لا يدرك بالاسم وحده ، ولا بدّ من باب

---

(1) *راجع المفضل الجعفي ، كتاب الصّراط . الفقرة 8 .*

(2) راجع *Clément Huart, La Poésie Religieuse, in J.A. 7è ser.Tome XIV (Aout-Sept 1879), p. 249.*

(3) *انشد شهاب الدين بن أبي منصور الديلمي (ت . 385 هـ / 995 م) في ديوان الفسق . مخطوطة مانشستر MS 452 [D- 655] ، ورقة 196 ب = 197 أ . [الرجز]*

« الحجب سبعة والقباب سبع   أعطاهم فيها علوّ الرفعة
بقعتهم بالنور أعلى بقعا   أظهرهم كيما تتّم الصنعة
فأوّل الاسما أدميّا
آدم ونوح والنبي يعقوبا   حجب وموسى أمرهم موصوبا
ثمّ سليمان له الهبوبا   ومظهر الآيات والصليبا
عيسى ويتلوه محمّد يا »

فضلا عن ضرورة الضدّية لاستقامة الدور ؛ فهي في الواقع بنية ذات أربعة أركان المعنى ، والاسم ، والباب ، والضدّ . وقد ظهر ذلك ، إلاّ في دور واحد هو الدّور السّادس من الأدوار العلويّة ، وهو دور الجنّ ، كما سبق أن أشرنا .

ولكن ، أيّ فضل للنبي على الإمام ؟ وإذا ظهر المعنى في النبيّ ، ولم يدرك إلاّ بالباب إليه فأيّ فضل للمقام النبويّ ؟ ليست الإجابة على هذا السّؤال باليسيرة . واكتفت المرويات النصيريّة بالتناظر في الصورة المرئية ، والمعنى القائمة عليه وبه .

جاء في كتاب الأصيفر لابن شعبة الحرّاني :

«إنّ الصورة المرئية (..) هي الغاية الكلية ، ثمّ قال : ليست كلّ الوجود ، ولا كلية الإله الذي هو المشار إليه بالمعنى ، بل أراد صورة الوجود المتصلة بالمعبود ، فصورة الوجود هي الباب الدّال وغاية الآمال وموقع الأمثال ، وطريق الاستدلال وموقع الصفة وقرار المعرفة ومستقرّ دعوة النصفة ، وهي صبغة الله وصفته ، ونطقه وكلمته وبيته ونفسه وتبعته ، وحجاب حجابه وحجّته ، ونور نوره وهدايته ، والصّراط المنصوب إلى جنّته ».(1)

ويبدو من جهة أنّ «**اسم عليّ وقع على الناسوت ، واسم الله وقع على اللاهوت ، وعليّ هو الله والله هو عليّ لأنّ ذلك الناسوت عرف باسم كما عرف بالناسوت كلّ مخلوق باسمه . وإنّما سمّي بالناسوت بهذه العبارة للوجود وإثبات المعرفة** »(2) ، ويظهر من جهة أخرى أنّ الصّورة المعنويّة هي جامعة لعالمي الغيب والشهادة لأنّ «**الغيب هو صورة الوجود المجرّد عن المواد والصّورة ؛ والشهادة هو عالم النّور والرقّ المنشور ، والسقف المرفوع والبيت المعمور ، والبحر المسجور ، وحقيقة الوجود والظهور والبعث والنشور والدليل على السرّ الخفيّ المستور** »(3)

ومثل هذا الخبر يزيد في الإقناع بمشكلة التّوحيد النصيري ، ووظيفة المقام النبوي في الدلالة على المعنى ، ولم نجد أوضح على ضيق النصيريّة بالمسألة من خبر منسوب إلى الإمام الصادق ، أورده الشيخ **محمود بعمره** في رسالته :

---

(1) راجع *كتاب الأصيفر* ، ورقة 7ب .

(2) راجع نفسه ، 5ب .

(3) راجع *كتاب الأصيفر* ، ورقة 13ب .

«قال [المفضّل] : سمعت الصادق يقول : أجهدت [نفسي] أن أجد بين محمد وعليّ فرقا فلم يكن . قال المفضّل . قلت : يا سيدي ، وكيف ذلك ؟ قال : لو كان بينهما فرق لكان شخصا لأنّه أقرب إليه من جميع الخلق »⁽¹⁾.

ويبدو لنا أنّ ظهور الله في المقامات النبويّة يحقّق غرضين على الأقلّ : أوّلهما : احتواء العقيدة النصيريّة لجميع النبوّات السابقة ، تمامًا كما فعل الإسلام . وهو إذ يفعل هذا فإنّه يزيد من التأسيس للذّات ، وتوسيع آفاق الاعتقاد والديانة حين يضحي جميع الأنبياء، أو أولئك الذين ذكرناهم على الأقلّ ، تجليّات للمعنى العلوي . وبذا لا تدّعي النصيريّة تاريخها بداية من محمد بن نصير ، بقدر ما تدّعي أنّها أصل الدين مبدأ ومُنتهى ، قياسًا على مقولة :"إنّ الدين عند الله الإسلام" ، ولا فرق .

أمّا الغرض الثاني فيتجلّى في الإقرار بنبوّة محمد ، وتجلّي الله فيه ، ولكنّه ظهور لا يدرك إلاّ بسلمان الفارسي . فإذا ارتفعت النصيريّة بعلي إلى مرتبة المعنويّة والإلهيّة المجرّدة ، واشْترطت البابيّة في سلمان لتدرك صورة الله في الاسم ، فإنّها أوقفت الإسلام على التشيّع ، وحدّت مقام محمد ببابيّة الفارسي، وهو من أبرز وجوه المتشيّعين .

وبالإضافة ، فمقالة النّصيريّة في الظّهور بالمقامات النبويّة تطرح أيضا مسألة الحلول الإلهي الجزئي في البشريّ ؛ وتمامًا كما كانت الحروف المقطعة في "علي" اسمًا ظاهرًا فإنّ محمّدا النبي هو كذلك حجاب الباب واسمه المشهود ، رغم الاضطرار إلى الباب . وتتطوّر هذه المقالة المجملة ليصبح النبيّ هو عقل الله ، كما سبق أن ذكرنا وهو أيضا مشيئته وقدرته ⁽²⁾، ومجمل الرأي في المعنى أنّ **«ظهوره قدرة ونطقه حكمة ، ودلالته على ذاته رحمة ، وغيبته مظمة ليهلك من هلك من بيّنة ويحيا من حيي عن بيّنة »**⁽³⁾.

وتدقّق الفرقة فكرة الظهور بالمقامات النبويّة فتقطع بأنّ المعنى ظاهر

---

(1) *راجع مسعود بمرة ، أخبار وروايات ، ص 9.*

(2) *راجع مناظرة النشابي ، ورقة 93 أ : « .. يا مفضّل إنّ مولاك القديم شاء من غير فكر ولا وهم إظهار المشيئة وخلق المشيئة للشيء ، وهما الميم والسين ؛ ومعنى ذلك أنّ المشيئة هي حقيقة باطن الاسم ، هو محمد الأكبر ، والشيء ظاهر الميم ها هنا هو محمد الأصغر .. » وكذلك في ورقة 94 أ : « .. وقوله يا ظاهر بقدرته معناه يا من ظهر بما هو منه ، فهي القدرة ، والقدرة السيد محمد . »*

(3) *راجع نفسه ، ورقة 29 أ .*

بذاته لا بغيره (1) وإنّما الأنبياء أسماء واقعة على الصّور التي باشر اللّه منها العالم لطفا بهم وأنسا(2) ، ولكن هل تقوم هذه الصور بأعيانها وخواصها ؟ يعسر علينا أن نجيب إجابة واضحة قطعيّة لأنّ من المرويات النصيريّة ما يقرّر الإيجاب ، ومنها ما ينفى . وفي "**الهفت الشريف**" مثلا صورة للنّفي وإخبار عن ضياع الأعيان في الأدوار ، وتهدي مرويات أخرى في مناظرة النشابي إلى أن الاسم واحد مهما تغيّرت الحجب ، وفي ذلك إقرار بنبوّة أصلية ثابتة منذ القدم، وإن تغيّرت صورها : ذاك ما عناه الخصيبي على الأفلّ عندما أنشد حجابي حجابي ، وكرّرها في 14 بيتا (3) ، وشرحها أهل العلم بأنّه "أراد به **الحجاب الأعظم والاسم الأقدم محمد وأشخاصه أسماء الله المعظّمة وحجبه الرفيعة ، ولوكانت مائة ألف حجاب كانوا واحدا ، وهو الاسم ، والمعنى تعالى لا يدخل في عدد »**(4) .

وكذلك جاء في الأدوار مما ذكر كتاب الهفت الشريف :

«وسئل الصادق عن الحاضرين عن الدنيا . فقال : هي أربع مائة دور ، والدور مائة ألف سنة ، وفي كلّ دور سبعة آدميين ، وفي كلّ دور آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام (...) ثمّ التفت الصادق وقال : إنّا منّا رسل الله ما دام لله

---

(1) *جاء في مناظرة النشابي :« .. والمعنى تقدّس اسمه لا يظهر إلاّ بذاته بأنزع بطين ، فكيف يظهر بمثل صورة الباب ، وهو مخلوق أعاذنا الله من هذا القول » ، والمقصود أنّ اللّه إذا أراد الظهور بحجاب واسمه ، فإنّه يزيل عين الشخص ويبدو للناس كصورته ، بإقدارهم على النظر إليه ومشاهدته بتلك الصورة : « قال الصادق :المؤمن متّصل بالولي ، والوليّ متّصل باللّه ، فمن أطاع الولي فقد أطاع الله ، كما قال مولانا لابن سنان : أنا عليّ ظهرت للخلق بسبعة حجب ومن الاب والأمّ والزوجة والاخ والعمّ والعمّة والخال والخالة ، سبعة حجب من النسب ، ولففت بالخرق رحمة لهم ، وأنا الذي لا يشبهني شيء بالكدر وأهل المزاج بالمزاج ، ومع هذا قال : أنا ربّكم ولو كانت سنّة البشر لازمة الباري في ظهوره وبطونه ما كان قال ما قال » . راجع كتاب مناظرة النشابي ورقة 151 ب .*

(2) *راجع نفسه ، ورقة 85 ب ـ 186 :« وكلّ اسم محدث مخلوق سوى اسم الباري الذي هو الحجاب لأنّه جوهر قائم بذاته . وأمّا أسماء المعنى المعارف ، والعبارة ، فهي أحرف متقطّعة متصلة مثل قولنا هابيل وشيث ويوسف إلى تمام السبعة فهذه أسماء تعريف تقع على الصّورة التي باشر فيها العالم والمسمى به أقدم منها ، وهو قوله لنا من الأسماء معناها ، ومن الحروف مجراها » .*

(3) *راجع الهفت الشريف ، ص 189*

(4) *راجع الخصيبي ، ديوان الشامي ، ورقة 57 ب .*

في خلقه حاجة . فإذا بدا لله أن يهلكهم رفعنا إليه . وإن بدا أن يخلق خلقا آخر كنّا نحن الرسل إليهم »[1].

وفي الفقرة مقالة لم تسبق الإشارة إليها . وهي استمرار الرسالة ، مادام الخلق حيّا والعالم كائنا وسنرى في الأخرويات ثبوت القول بالاستمرار ولا يذهب بنا الظنّ رغم ذلك إلى اعتقاد النصيريّة باستمرار النبوّات ، فالرسالة المقصودة هنا هي وصيّة الأئمة ، وبقاؤهم مدى الدهر ، منهم الرسل إلى الناس بعد أن كانوا من الأنبياء .

ويعود هذا التقدير للإمام إلى منزلته في المقالات النصيريّة ، ويكفي أن نقف على هذا المروي ممّا نسب إلى علماء الطائفة لنرى أيّ مكانة عالية مُنح الإمام والوصيّ .

«عن جابر بن يزيد ، قال سمعت العالم يقول في خطبة له كلامًا له أوّله غير آخره ، ومعانيه تختلف في عقلي الإشارة بها . وذلك أنّه قال في بعض كلامه "نحن وجوه الرحمان ، وبيوت الديّان والسنة الربّ الأقدم ، وغيوبه في كلّ مشهد . نحن غاية من غاياه ، ونهاية من رجاه . إلينا أشارت بنو الدنيا لأنّنا غاية الدنيا وصفة الأولى وكعبة لمن لبّى . بل إنّا علية العلل ، وغيب الأزل ، والبريّ ، من المثل . أنا كلّ الكلّ . أنا مخترع النور . عندما مددت الظلّ لا يعلم من أنا .. وأنا العليّ الكبير ..»

فقلتُ في نفسي : أوّل الكلام يدلّ على أنّه مربوب مألوه ، وآخره يدلّ على أنّه إله أحد لا إله إلاّ هو ، فليت شعري ، ما أقول فوالله ما استتمّ في صدري ما فكرت فيه حتّى ضرب بيده على يدي فاحسست ملمسه ، وتحقّقت حسّه ، وجسمانيته . وقال : يا جابر أنا الله العليّ الكبير والنبأ العظيم الذي أنتم فيه مختلفون وفيه تختصمون ، صراط مستقيم وجبل منيع وعروة وثقى لا انفصام لها . وأنا بما تعملون محيط ، وردّ يدي وقبض على زندي ومسح بيده على ذراعي وعضدي ذاهبا إلى وجهي ، فلم أجد له حسًا مكيّفا (..) ثمّ قال : أنا العليّ الكبير . الأحد القديم معنى الحقائق وغيب العقول ، لا أدرك بغاية ، ولا أحدّ بمعنى ، وأنا العليّ العظيم أنزل عند كلّ عظيم وأنا بكلّ شيء محيط (..) ولم يزل على ذلك المعنى يختفي عن عياني قليلا قليلا حتّى لم أره وردّ يده إلى زندي فوجدت من حسّي لها ما كنت أعهده ، وهو يقول : يا جابر

---

(1) راجع مناظرة النشابي ، ورقة 126 ب .في الأصل "فإذا بدا الله أن يهلكهم رفعنا إليه ، وإن بد ا أن يخلق خلقا آخر كنّا نحن الرسل إليهم » .

كذلك هو وهكذا نحن كما نحن يا جابر نحن الصّفقة التي لها نكروا ، والصّورة التي عليها تجبّروا ، وبها كفروا ، وما يعلمنا إلاّ قليل . »(1)

وهو وصف قريب للغاية من وصف سائر المتشيّعة للإمام لولا أن ظهرت زيادة في الارتفاع وتجاوز للحدّ في الغلوّ . والثابت كذلك من المنسوبات النصيريّة أنّ الإمام مقام الله أيضا ، إلاّ أنّ الله ظهر في سطر الأئمة بذاته لا بأشخاصهم ، وإن كوّنهم تعالى من نوره .

وإذا اعتاض الله عن النبوّة بالإمامة بعد محمّد ، فإنّه قرّر أن الأرض لا تخلو من إمام ، فكانت الأدوار محتاجة في كلّ مرّة إلى الإمام ، إما موجود عيانا أو موجود مستترا . وفي الحالتيْن يبقى الإمام محلاّ للمعنى ، وشخصا للّه يقوم فيه . ودلائل الظهور في مقامات الإمامة كثيرة ، ومنها جريان المعجزات على يد الإمام ، وكذلك جريان العجز والضعف إلى حدّ القتل ؛ وفي الحالتيْن يبيّنُ الله عن ذاته في المقام . وذاك ما دعا إلى شكّ الناس فيه ، وهذا الغرض هو بتمامه موضوع كتاب الصّراط .

وفي المرويات النصيريّة إلحاح على أنّ المعجزات التي صدرت عن الحسن أو الحسين أو حتّى العسكري .. إنّما هي من قدرة اللّه ومشيئته لا من قدرة الإمام بعينه . جاء في كتاب الأسوس سؤال السائل عن حلول الله في الأنبياء ، والأوصياء ما علامته ؟

«قال العالم : إذا أنطقوا بالغيب وبإحيائهم الموتى وتغييرهم للشيء في كيانه وعن هيئته فذلك للربّ لا لعبد »

وينسب الخبر النصيري إلى الله في كتاب الانجيل ما يدلّ على تجلّيه للخلق وبدوّ قدرته وكلمته ، وهو مع ذلك غير ممازج للعاجز ، مرتفع بالعلوّ عنه :**« يقول في الإنجيل نزلت إليكم متجليا في حجاب فأريتك نفسي بالبشريّة والولادة ثمّ عملت عمل اللاهوت ، فلم يكن عندكم ما تميّزون به بين من يفعل فعل الادمية وبين من يفعل فعل الإنسانيّة ثمّ أكّدت حجّتي بارتفاعي إلى موضعي ، أنظر في السّماء ، ثمّ إنّي أظهر بعد فترة ، وأبدي العلم والقدرة »**(2).

ويؤكّد تلك المقالة ما جاء من خبر في مناظرة النشابي :**« قال : فإنْ أنا رأيت القدرة من أحد الحجب . قال : فإذا رأيت القدرة من باب أو من حجاب أو من سبب من الأسباب اعلم أنّها من فعل الله العلي**

---

(1) *راجع كتاب الأسوس ، ورقة 124أ.*

(2) *راجع كتاب الأسوس ، ورقة 155أ ـ 55ب .*

الوهّاب . قال وكيف ذلك ؟ قال : فإنّ الله حجب وليّه وسببه وبابه وحجابه فظهر كمثل صورة الحجاب ، فالقدرة من فعل الحاجب لا من فعل المحجوب فأتى بالقدرة وأظهر المبهرات ، والحجاب محجوب مغيب عن أعين الناظرين وأبصار المزوجين فهم يرونه كالحجاب ، فثبت أنّ القدرة والفعل والعلم من فعل الحاجب لا من فعل المحجوب »(1).

وكذا الأمر في إظهار الضّعف والوهن والعجز (2) ، ومثال قتل الحسيْن شاهد بليغ لا يحتاج إلى تكرار ، ويذكر فيْ الوقت نفسه بقتل الناسوت ، أو هي صورة أخرى شبهت للقاتلين ، وكذا الأمر في الحسن بن علي (3) .

أنشد الخصيبي في الحسين :

[الطويل]

سلام على من حجب الله شخصه   وأظهر للأعداء شبهًا كصورته
كعيسى وهو عيسى ولا فرق بينهما   ولا شك فيه إنّه من سريرته
وقد ظنّ أهل الشكّ والزيغ أنّهم   يرونه مشهورًا ويا حسن شهرته
وقالوا قتلناه وما كان قتله   ولا صلبوه بل شبيها لرؤيته(4)

إنّ ظهور اللّه في الأئمة والأوصياء يردّ إلى تكوين الأئمة وأصل خلقهم ، فهم من نور الله كما سبق ، وهم نجوم متلألئة وأنوار ، وهم لا تحويهم الأبدان ولا المكان كأصل خالقهم دون أن يماثلوه أو يكافئوه . بل يمكن أن نذهب إلى أنّ التشكل في الأعيان والأشخاص إنّما كان من أهل العجز ، ويرون الأئمة بمنزلتهم الذاتية ، وعلى قدر درجتهم الوضيعة . لهذا نفهم سؤال حبابة الوالبية فيما يذكر الخصيبي في الهداية الكبرى :

« قالت : أيّ شيء كنتم في الأظلّة ؟ قال [الباقر] لها : سَلي عمّا يعنيك . قالت : هذا يعنيني . قال : كنّا أنوارًا نسبّح الله ربّ العالمين قبل خلقه . قال : فلمّا خلق اللّه خلقه سبّحنا فسبّحوا بتسبيحنا ، وكبّرنا فكبّروا بتكبيرنا ، وهلّلنا فهلّلوا بتهليلنا . ولم يكن قبلنا تسبيح ولا تكبير ولا تهليل »(5)

---

(1) راجع *مناظرة النشابي ، ورقة 118* ب .

(2) راجع *كتاب الصّراط . فقرة 129* .

(3) راجع *الشيخ محمود بمسرة ، أخبار وروايات ص 21 ـ 22* .

(4) راجع *ديوان الشامي ، ورقة 128* ـ ب .

(5) راجع *الهداية الكبرى ورقة 151* .

فليس نابيا أن تعتقد النصيريّة في الأئمة ، وهم في الأصل أنوار ، مقامات الإله ونوره المشتهر ، وهو تعالى مع ذلك واحدٌ صمد لا يدرك ، وإن أدرك نوره في أئمته (1).

يبدو لنا من خلال هذا التصوّر لتكوين الأنبياء والأئمة والظهورات الإلهيّة جميعًا أنّ العقائد النصيريّة متأثّرة بالعقائد الوثنيّة الحرّانية ، لقولها بنورانيّة الأئمة والأنبياء ، وبقاء عنصرهم على اختلاف التشكل . وهذه الأنوار هي في معتقدهم وكذلك في المعتقد الحرّاني ، في نهاية الانتظام مع سائر الكواكب الأخرى ، والآلهة التي تتولّى تدبيرها .

وتمثّل العقيدة في تكوين الأنبياء والأئمة والظهور الإلهي بهم متمّما لما قلناه في الألوهيّة عند عرضنا للتثليث النّصيري و" **الوحي الآخر** ".

وقد ذهب **شرف الدين** إلى أنّ قول النصيريّة بنورانيّة الأئمة واستقرارهم في المراتب العليا بعد وجودهم في المراتب السفلية ، إنّما هو من تاثير "**الأصل الفارسي** " (2).

والأرجح عندنا أنّ ذلك من تاثير العقائد الحرّانية ، أمّا التناسخ فيمكن أن يكون في شيء منه على الأقلّ راجعًا إلى عقيدة الفرس ، لأنّ الكثير من العقائد في الحضارات المجاورة لبلاد فارس قد قالت أيضا بتناسخ الروح تدرّجا نحو الصفاء والخلاص .

ورغم هذا التاثّر ، فإنّ النصيريّة قد حافظت في مسألة الإمامة على الملمح الشيعي الإسلامي إجمالاً ، فلا مجال للحديث عن تناسخ أرواح الأئمة ذاك التناسخ المعروف بين سائر الناس ، وعبارته انتقال الروح في الهياكل المتدرّجة صعودًا أو نزولاً حسب الأعمال في الحيوات السابقة ، وإنّما يظنّ عند الفرقة ، ولربّما أيضا عند الشيعة الإماميّة ، كما ينتقل أصل الإمامة لأنّه نصّ من الله ، يرفقه علم ربّاني ، وحجّة به قائمة على الخلق .

---

(1) أنشد *الخصيبي في ديوان الشامي ، ورقة 121 :*

[البسيط]

« إنّ الأئمة نور الله مشتهر في … الملك جمعا لمن في باطن كمنا
ومن يقول بأنّ الله ظاهره … إمامة ووصاية فيه قد علنا
وباطن الله ليس يدركه … خلق ولا يتمناه إذا أمنا
كما الرسول رسالات ظهرت به … مع النبوّة إيقان ومرتكنا (..)
وذلك النّور شخاص مفرّقة … في أيّما صورة أبصرته حسنا
لكنّه صمد تعنى الوجوه له … والعين تدرك منه قدر ما مسننا »

:2) راجع *تقي شرف الدين ، النصيريّة ، دراسة تحليلية ، بيروت 1983 .*

ورغم هذا التأثّر أيضا فإنّ النّصيريّة قد حافظت بأصل نبوّة محمد على انتسابها إلى الإسلام ، وقد قالت مثل أهل الملّة **بختم النبوّة** ، **ولكنّها اختلفت** بأن فصلت بين النبوّة والرسالة ، وقالت باستمرار بيان الدين للناس . ولئن لم نشهد آثارها من مُرسل متأخّر ، فإنّ مقالتها أثارت عليها المخالفين ، فكفّروها ، والواقع أنّ النصيريّة لم تحدث شيئا **على أصل الإمامة** ، من القول بوجوب الحجّة والاضطرار إلى الإمام وإن استتر ، ومعناه وجود رسالة يضطلع بها الإمام، واجب الوجود بين الناس ، بعد ختم النبوّة بمحمّد .

إلاّ أنّ النصيريّة لم تستقلّ بهذه المقالة في الرسالة إلاّ عندما نظمتها داخل رؤية مضبوطة للأدوار والأكوار والقبب ، فخالفت بذلك كلّ الإماميّة وعقيدتها في المهدي المستتر ، والقائم المنتظر .

في هذا الإطار يمكن البحث بإيجاز شديد **في المشغل الثالث** حول فضل محمد عند النصيريّة وختم النبوّة لأنّنا قدّمنا لذلك بإشارات كثيرة يمكن الاكتفاء بإضافة القليل إليها .

يتّضح تقدير النصيريّة لمحمّد في اعتقاد الاسميّة أو الحجابيّة فيه . وفي بعض المرويات ما يوحي باشتمال الاسميّة على سائر الحجب والأسماء السابقين، وتفرّد محمّد من بينها في التثليث المقدّس ، فكان ،على وجه ، كلمة اللّه /عليّا . وكان ، على وجه غيره ، أحد الآلهة الثلاثة ذات الأصل السوري الفنيقي : ثلاثيّة السّماء والشمس والقمر الإلهيّة ، كما سبق ، ولو لم يكن لمحمد من فضل لما تمّت له هذه المكانة ، ولما برّز من سائر الحجب .

ومع ذلك فإنّ النّصيريّة ، كما أشرنا ، قد قلبت المرتبيّة الإلهيّة التي ورثتها عن الإسلام ، فقدّمت عليا / معنى إلهيّا ، وشخصا متجليّا بالصورة اللحميّة ؛ فباطنه هو المعنى ، وظاهره هو مرّة اسمه (ويدخل فيه : الحروف المقطّعة ع ل ي) وكذلك محلّه المشهود أي صورته ، ومحمّد هوالقائم لإبانة كلمته مرّة أخرى . وهو بالفعل أحيانا كثيرة كلمة المعنى .

يمكن أن نستنتج ممّا سبق ما يلي :

1 ـ إنّ عقيدة النّصيريّة في النّبوات والإماميّات قد جمعت بين الأصل الإسلامي الشيعي ، والعقائد الحرّانيّة القديمة ، وكذلك العقائد اليونانيّة القديمة. فبمفهوم النبوّة المحمّديّة الخاتمة استطاعت أن توثق الانتساب إلى الإسلام ، وبالغلوّ في عليّ والإقرار بسطر الإمامة حتى حدث المهدي المنتظر ، تقيّدت بالسنة الشيعيّة ؛ واستحضرت العقائد الوثنيّة اليونانيّة في تصوّرها لتجليّات الآلهة في خمسة ، هم في التراث الشيعي أهل الكساء ؛ وأفادت من عقائد الحرّانيين في تصوّر الأئمة كواكب متلألئة ، بل في اعتقاد وجود آلهة في الكواكب تتولّى أمرها . ومن هذه المركّبات كلها نهلت العقيدة النصيريّة في

النبوّات والإماميّات وأسّست رؤية خاصّة بها ، لا هي بالسنيّة الشيعيّة ولا هي بالسنيّة السنيّة ، ولا هي بالإسماعيليّة الغالية أو غيرها . ولا تعدّ كذلك عقيدة وثنية ..

واستطاعت بهذا أن تؤسّس مرجعًا مجمله : أ ـ القول بمعنويّة عليّ وتأليهه ؛ ب ـ واعتقاد الظهورات الإلهيّة في المقامات تعبيرًا عن الأدوار والأكوار والتعاقب بين الأجيال ؛ ج ـ واعتقاد استمرار الرسالة مع ختم النبوّة .

وعلى الرغم من تكامل هذه العناصر ، والتأسيس على أصل التشيّع بما يحقّق للذّات استمرارًا ، فإنّ عقيدة النصيريّة قد بقيت هامشيّة على طرف الإسلام الشيعي ، وكذلك على مشارف الحرّانية ، والعقائد الوثنيّة .

2 ـ تمثّل هذه المقالات في النبوّات والإماميّات رؤية خاصّة بالفرقة ، وهي بذلك إسهام في التأسيس للذّات النابية عن العقائد السائدة والسنيّة المركزيّة أيا كان اتّجاهها . ويخوّل هذا التأسيس الاعتقادي في النبوّة وتأليه عليّ ، والقول بالظهور في المقامات وسائر الأدوار ، أن تجمع الفرقة أتباعها حول مقالة ، وتؤلّفهم من حولها على أحكام ، وتدفع بهم طبيعيًا نحو السّيادة على التدريج . لأنّ هذا الاعتقاد هو المبدأ الذي تردّ إليه أحكام الهيئة الاجتماعيّة وضوابطها ، وعليه تتوقّف المناكح والمعاملات وحتى الجهاد .. ويُساعد على تلك السيرة ما جاء في هذه العقائد النصيريّة من العناصر الدينيّة المختلفة والأصول الثقافيّة المتنوّعة استجابة لأحوال الأتباع ، وأوضاع الناس في مواطن تلك العقائد ، ممّا يسمح بكسب النّصير والانتشار فضلا عن الاستقلال .

ولا شكّ أنّ المواطن الجبليّة التي استقرّت بها النّصيريّة الناشئة ، وكذلك الحواضر التي لم تتغلغل فيها العقائد الإسلاميّة بعمق ، قد ألجأت تحت وطأة الاستبداد إلى الأخذ عن تلك الأصول الثقافيّة والعقديّة الكامنة في التراث والحضارة ببلاد العراق ومشارف سوريا .

3 ـ إنّ عقيدة النصيريّة في النّبوات والإماميّات قد طوّرت بالفعل مقالتها في علي بن أبي طالب والإمام عمومًا ، وفي ذلك تطوّر للمقالة الشيعيّة الإماميّة من ناحية ، واستقلال عن السنيّة الشيعيّة من ناحية أخرى . ويتجلّى هذا حين ترتدّ النبوّات والإماميّات إلى مبحث التوحيد ، إخبارًا عن صفات الله ، وفيض العالم عنه في الوقت نفسه ، وبذا تضحي النبوّات والإماميّات عند النّصيريّة دالة على رؤية تحتوي من أطراف كثيرة على مسائل العالميّات والأخرويات ، وهما بابان مهمّان في شرح سيادة الفرقة بهما ، وأساسيّان في فهم تصوّرها للذات البشريّة ، بِمَ عملها ، وإلامَ منقلبها ومعادها : لهذا أفردنا الفصلين القادمين .

إلاّ أنّ دون ذلك سؤالا عن مقالة البابيّة والبهائيّة حديثا في النبوّات والإماميّات ، أتراها اتخذت سيرة النصيريّة القديمة أم إنّ للفرقة الهامشيّة الحديثة مقالات جديدة ، ترتقي بها نحو السيادة ؟

2

تدور مقالة البابيّة والبهائيّة في النبوّة والإمامة على ثلاثة أغراض عمومًا ، وإليها ترجع سائر المسائل الأخرى :

1 ـ في الفرق بين الإمام والنبي والرسول .
2 ـ في مقامات النبوّة والإمامة والظهورات الإلهيّة .
3 ـ في ختم النبوّة المحمّديّة ، واستمرار الوحي بعدها .

وقد سبق أن ذكرنا في **المشغل الأوّل** أنّ الباب الشيرازي قد ادّعى أوّل الأمر البابيّة للإمام المنتظر ، ثمّ أخبر أنّه القائم نفسه ، ثمّ ادّعى وحيا نزل عليه ونبوّة ، بل زعم أنّ اللّه حلّ فيه أو هو اللّه ، أو مقامه على الأقلّ . ويمكن أن يستنبط هذا من "قيوم الأسماء" . ولكن يظهر الفرق جليا بين هذه المقالات التي ادّعاها الباب الشيرازي من "**قيوم الأسماء**" ، إلى **كتاب البيان الفارسي والبيان العربي** ؛ ولا شكّ أنّ في بعض الألواح على الأقل إشارات مفيدة إلى ادّعاء الألوهيّة خاصّة .

يلفت النظر في "**الصحيفة المخزونة**" الإقرار بأنّها من وحي اللّه المنزّل إلى الحجّة ، وهو من الحجّة إلى بابه الأكبر ، ومعناه أنّ هذه الصحيفة / الوحي دليل على بابيّة الشيرازي .

وبالفعل نلاحظ من خلال السّور أو الأدعية التي تضمّنتها الصحيفة ، تضرّعًا إلى اللّه ، وتوحيدًا تامّا ، واعترافًا بالعبوديّة الخالصة ؛ ثمّ إنّ صفات اللّه فيها لا تختلف بالمرّة عن صفاته القرآنية . ولا نغفل مع ذلك جزئيتيْن هامتيْن :

ـ أولاهما : ليس في هذه "الآيات" ذكر للإمام المنتظر ، وإنّما نعثر أحيانا قليلة على الصّلاة على محمّد وآل بيته .

ـ ثانيهما : ليس في هذه الآيات ذكرُ لبابيّة الباب ، ولا لشريعة أو أوامر كلّف هو ببيانها أو تبليغها إلى المنتظرين لصاحب الزمان .

ومع ذلك نجد في نظم هذه الأدعية إيحاء قرآنيًا واضحًا يوهم بقدسيّة العبارة والارتفاع بها إلى مرتبة الوحي . جاء في الصحيفة :

«الحمد للّه الذي قد عرّفنا نفسه بأنّه الحقّ لا إله إلاّ هو الحيّ القيوم . يا إلهي أشهدك في مقامي هذا بما تشهد لنفسك وأولو العلم من خلقك بأنّ لا إله إلاّ أنت القديم المتعال . يا إلهي أنت الذي تبتدع بقدرتك العباد لا من مثال قبلها ابتداعًا ، وتخترع لهم ما يلزمهم في محبّتك اختراعًا ، فأحمدك اللّهم ربّنا . قد خلقتني ولم أكُ شيئا ، وقد عرّفتني نفسك القديم الذي لم تزل كان بنفسي الذي ما كان شيئا ، فسبحانك يا إلهي قد أجلت حقك وقد أكبرتُ نعمتك، ولا يمكن الأداء في حقّك كما قد كان حقّك ، فسبحانك يا إلهي لا يعلم صنعك اللطيف إلاّ أنت ، فأحمدك اللّهم يا إلهي على ما تحبّ وترضى لجميع أطوار تجلّياتك وشؤون أنوار سلطتك ، وبما تلهمني من معرفة ولاة أمرك وخزنة علمك وأركان توحيدك ومحالّ محبّتك وألسن إرادتك ، محمد وأوصيائه صلواتك عليهم وأسألك اللّهم يا مولاي أن تصلّي على محمّد وآل محمّد كما قد كان قوّة إبداعك وسرّ اختراعك كما أنت محصيها ، وأسألك يا إلهي أن تسلّم على محمّد وآل محمّد كما أنت أهله وأن تعطيهم من جودك ما لا يستحقّه أحد سواهم ، فأشهد لديك يا إلهي أنّهم قد كانوا ثمرة الإبداع في علمك غاية الاختراع في كتابك أن يعرفهم أحد كما أنت جاعلهم فسبحانك اللهم قد ابتدعتهم لنفسك بالقيام على مقامك وقد أنشأتهم بأن لا يكون فرق بينك وبينهم إلاّ أنّهم خلقك وعبادك فسبحانك يا إلهي ، يا ظلّ أشباحهم المودعة في حقائق الأشياء الموجودات (هكذا) قد تعلّم الكلّ توحيدك بأسمائهم السارية في طويات الممكنات (..) وإنّ هذه ليلة قلّ فيها حبّتك فأنزل من رحمتك البديعة وأنسائك (المقصود :أنسك) الجديدة وعلى الذين يتعبون أنفسهم في زيارتهم لذاتك ، وترحّم يا إلهي على الوجوه الذين قد تغيّر الشمس في سبيله لحبّتك ...»[1]

فليس في هذا الدعاء بمناسبة عاشوراء ما يفيد ادّعاء البابيّة للمنتظر ولا ما يشير إلى عودته . وظننا أنّه لا يختلف عن سائر الأدعية الشيعيّة في مثل هذه المناسبة ، ويبدو لنا مع ذلك تمييز بين مقام النبي ومقام الوصيّ من آل بيت محمّد . ولسنا نجد في هذا الدعاء ، ولا في غيره من الألواح التي تضمّنتها الصحيفة المخزونة شيئا لافتًا يُعبّر بحقّ عن الغلوّ في الإمام . وتحملنا

---

(1) *راجع الصحيفة المخزونة ، مخطوطة قم مرعشي ، عدد 625 ، ورقة 110 ـ 11ب .*

"الآيات" في الصحيفة المخزونة على القول بأنّ الباب لم يتجاوز ـ في هذه المرحلة من مقالته ـ طور الانتساب إلى الإسلام الشيعي . ونظنّه طوراً متقدّماً ، وإن بقليل ، على قيوم الأسماء ، ولم نناقش في ذلك ماك أوين (Mac.Eoin) حين اعتبرهما متزامنين .

فإذا قلّبنا "قيوم الأسماء" أدركنا مقام النبوّة ، في الكثير من الإشارات على الأقلّ ، ووقفنا على ما يميّز الإمام /الوصيّ عن النبيّ ، وإن كان غير محمد الخاتم .يتّضح من الدّعاء السابق تعريفات وجيزة لمنصب الإمام . فهو أوّلا وصيّ محمّد . والمفهوم هنا اعتراف لمحمّد بالنبوّة ، وأنّه أوصى لعقبه من فاطمة وعلي بالعلم ، وميراث الدين . والوصيّة تماماً كالميراث ، هي بين منصوص نبويّ ، وأمر إلهي ؛ وعن النبيّ أصلا كلّف أوّل العقب بالإمامة ، وبيان الدين ، واستمرّ ذلك في العقب ، حسب الشروط المعروفة في السنّة الثقافيّة بين العرب وقتها . ولئن بدا شيء من الغلوّ في تقدير الإمام الوصيّ باعتباره "ثمرة إبداع الله " أو "خازن علمه " أو أنّه تعالى "ابتدعه لنفسه" أو أنّه لا فرق بين الإمام والله إلاّ في العبوديّة كما ورد في الدّعاء السابق ، فإنّ هذه المقالة البابيّة لا تخرج في واقع الحال عن مقالة الشيعة الإماميّة ، ولا فرق بينهما (1). ولا نجد في هذا غرابة إذا اعتبرنا مقالة الباب في الصحيفة المخزونة من مقالة الشيعة الإماميّة .

ولكنّ في قيوم الأسماء تطوّرا واضحاً لهذه المقالة ، في النبوّة والإمامة معًا . جاء في بعض آياته :

«وإنّ الذين يكفرون بباب الله الرفيع إنا قد اعتدنا (أعددنا) لهم بحكم الله الحقّ عذابًا أليمًا وهو الله كان عزيزًا حكيما . إنا قد نزلنا على عبدنا هذا الكتاب من عند الله بالحقّ .. فاسئلوا الذكر تاويله فإنّه قد كان بفضل الله على آياته بحكم الكتاب عليما .. يا أيّها الناس إن كنتم تؤمنون بالله وحده فاتبعوني في ذكر الله الاكبر من ربّكم ليغفر الله لكم خطاياكم ، وإنّ الله قد كان بالمؤمنين غفورًا رحيمًا . وإنّا نحن قد نصطفي الرسل بكلمتنا ونفضّل ذريتهم بذكر الله الكبير بعضهم على بعض بحكم الكتاب مستورا ... إنّا نحن قد نزّلنا الكتاب على كلّ أمّة بلسانهم ولقد نزّلنا هذا الكتاب بلسان الذكر على الحقّ بالحقّ بديعا . وإنّه هو الحقّ من عند الله وفي امّ الكتاب على حكم الكتاب قد كان من أعرب العرباء مكتوبا (..) اتّقوا الله ولا تقولوا في ذكر الله الاكبر بشيء من دون الله فإنّا نحن قد أخذنا ميثاقه عن كلّ نبيّ وأمّته بذكره وما أرسل المرسلين إلاّ بذلك العهد القيّم وما

---

1) راجع الكليني ، كتاب أصول كافي ، ج1 ص ص 236 ـ 395 : الجزء الثاني تامّاً .

تحكم بالحقّ بشيء إلاّ بعد عهده في ذلك الباب الأعظم ، فسوف يكشف الله الغطاء عن بصائركم في الوقت المعلوم هناك ، أنتم تنظرنّ إلى ذكر العليّ شديدًا .»(1)

تشير هذه الآيات ، في ظاهر عبارتها ، إلى أنّ علي محمّد الشيرازي قد نزل عليه الوحي ، وهو بذلك نبيّ ، أوحى إليه الله ما أراد لعباده من صالح الأصول ومفيد البيان :« **يا عباد الله إنّ تسئلوه من شيء ولا يجيبكم على الحقّ ، فلا تحزنوا ، فإنّه قد كان بامر الله من عندنا على الحقّ بالحقّ ساكنا محمودًا ، وإنّا قد أريناك من الامر في منامك الحقّ ، بالغيب لتنازعوا على الأمر ، وإن الله ربّك الحقّ قد كان بما في الصّدور عليما** »(2). وهذا النبيّ ، وإن لم يصرّح بذلك جميع الآي، هو باب الله ؛ ويفهم أنّه غيياب **الإمام** ؛ وتتوغل الآيات السابقة في الإقرار بنزول هذا الكتاب والوحي على الباب حتى تصرّح بأنّه نزل بلسانه أي بلسان النبي الموحى إليه، وكذلك بلسان قومه. ويبدو لنا أنّ هاتشر(Hatcher Afnàn) وأفنان ، قد فهما تمامًا هذا ، وظنّا أنّ الباب نبيّ ومقام إلهي أي كلمة الله .

إلاّ أنّ آيات أخرى من قيوم الأسماء تلجئ إلى وجوب الاحتراز من هذا الفهم والتّأنّي في تأويل العبارة ، حتى لنظنّ أنّ مقالة الباب الشيرازي في ما سبق من الآيات لا تعدو أن تكون سوى ادّعاء لبابيّة القائم المنتظر . جاء في قيوم الأسماء أيضا :

«**ولا تقولوا كيف يكلّم عن الله من كان في السنّ على الحقّ بالحقّ خمسة وعشرونا اسمعوا فوربّ السّماء والأرض إني عبد الله أتاني البيّنات من عند بقية الله المنتظر إمامكم هذا كتابي قد كان عند الله في أم الكتاب بالحقّ على الحقّ مسطورا ، وقد جعلني الله مباركا أينما كنت وأوصاني بالصلوة والصبر ما دمتُ فيكم على الأرض حيًا** »(3).

كيف التوفيق إذن بين سوابق الآيات وهذه ؟ وأيّ مقالة على الأرجح قال الباب الشيرازي ؟

إنّ الوحي الذي يدّعيه الشيرازي إنّما من بقية الله ، الإمام المنتظر ، ولمّا كان علم "البقية" غير قائم بلا أصل إلهي ، كان وحي الباب من وحي الله ، وكان تكليفه بالرسالة في ظهور القائم رسالة الله التامّة ببقيّة المنتظر .

وإذن ، ليس في الآيات السابقة ما يحمل على ظنّ النبوّة ، وإنّما هي بابية

---

(1) راجع قيوم الأسماء في منتخبات ... ص 29 ـ 30 .

(2) راجع نفسه ، ص 31 .

(3) راجع قيوم الأسماء في منتخبات از آثار حضرة نقطة أولى ، ص 30 ـ 31 .

للإمام المنتظر ادّعاها الشيرازي ، ووثّق صلته بالله عند بيانها لأنّ بذلك تقوم الحجّة على الناس . وإنّما ذهب الشيرازي في هذه المقالة هذا المذهب غلوًا في البابيّة ، وتقريبا لها من شروط الإمامة . وكاد يبلغ بمنصب البابية **شرط النصّ في الإمامة** ، أي كاد يقول بأنّ البابيّة منصب إلهي لا يتمّ إلاّ بأمرالله وقضائه ونصّه الصّريح .

والسّبب أنّ في تكذيب الرسالة التي يبلغها الباب تكذيبًا لشيء من أُصول الديانة ، وهو التبشير بالقائم ، وإظهار قرب عودته .. فوجب من ثمّ ، إقرار البابيّة شبه منصب الإمامة ، بدونها لا تبلغ كلمة المنتظر إلى شيعته ، ولا تتمّ الرجعة بمستحقانها من الناس .

والحاصل الراجح أنّ مقالة علي محمد الشيرازي قد تطوّرت من **الصحيفة المخزونة** إلى **قيّوم الأسماء** ، وأنّه لم يدّع في الوحي الثاني إلاّ البابيّة للمنتظر ، وإذا علّق الإيمان بمحمّد ونبوّته بتصديق الباب في ما ادّعى ، فإنّ ذلك يعود إلى أنّ بقية الله هو وصيّ محمّد من بعض الوجوه ، وإليه ماقبة علم الله ، فبات الباب إلى المستتر ، ناطقا عن الله ، مضطلعا بإظهار رسالته تمهيدًا لرجعة المهدي .

لهذا لم يظهر في نصوص الوحي الأولى **رسالة ناسخة** أو شريعة جديدة ، خلافًا لما جاء في كتاب البيان **الفارسي والبيان العربي** على حدّ سواء . وتشمل الملاحظة ذاتها هذه الديانة كتاب الإيقان ، ثمّ كتاب الأقدس . فكتاب قيّوم الأسماء على طوله ، واتساع آياته في التوحيد ، **لا ينسخ الإسلام** ، ويُقرّ على العكس بنبوّة محمّد وشريعته ؛ وإنّما حوى مقالة جديدة واحدة هي الاعتقاد في بابيّة علي محمد الشيرازي ، هو بابٌ إلى بقية الله ، ومن ثمّ فهو باب الله ، وليس نبيا البتّة ولا هو بالقائم .

وكذا في كتاب الإيقان ، فالبهاء لم يدع نسخ البيان ، أو ديانة الباب وإنّما دعا إلى الإقرار بهما والالتزام ، وزعم في نفس الوقت أنّه **من بشّر به الباب** ، وأنّه من يظهره الله ، وإنّما هو متمم للبيان ؛ في حين كان كتاب الأقدس ناسخًا لديانة الباب وشريعة البيان ، وادّعى البهاء أنّه مَحلّ الله ومقامه وظهوره .

إلاّ أنّ في كتاب البيان العربي تنصيصا واضحا على ادّعاء الباب لمقام أرفع من منصب البابيّة . وهو حسب التعريف الشهير مقام النبّوة ، ومع ذلك لسنا نجد في كلّ آيات البيان العربي عبارة صريحة في نبوّة الباب ، وهو ما يدفع إلى البحث في عقيدة الباب في البيان ، ووصفه منصبه ومنزلته ومقامه : أهو مقام الإمام المنتظر أم هو مقام النبيّ أم هو مقام الرسول فحسب دون نبوّة وصلة بالإمامة .

جاء في كتاب البيان العربي :

«إنّني أنا الله لا إله إلاّ أنا ، وإنّ ما دوني خلقي . قل أن يا خلقي إياي فاعبدون . قد خلقتك ورزقتك وأمنتك وأحببتك وبعثتك وجعلتك مظهر نفسي لتتلون من عندي آياتي ، ولتدعون كلّ من خلقته إلى ديني . هذا صراط منيع »⁽¹⁾

وجاء في الواحد الرّابع / 1 ـ 2 :

«إنني أنا الله لا إله إلاّ أنا الأعظم الأعظم . قد خلقتك وجعلت لك مقامين بهذا : مقام لن يرى فيه إلاّ إياي ، ومن هذا تنطق على أنني أنا الله لا إله إلاّ ربّ العالمين . ومن هذا تسبحني وتحمد لي وتوحّدني وتعبدني ولتكونن لي من السّاجدين . هذا واحد الأوّل من الرابع ثمّ في الثاني قل ما يرجع إليّ يرجع إلى الله ربّي وما لا يرجع إليّ لن يرجع إلى الله ثم الأمر في شؤونه ترجعون »

وليس في هذه الآيات ادّعاء للبابيّة ، أيًا كان القصد . وفيها إخبار بأنّ الباب الشيرازي رسول مظهر لآيات الله ، مبعوث منه . وليس بمبعوث من بقية الله المنتظر. وليس في هذه أيضا إشارة واحدة (وكذلك في سائر آيات البيان) إلى أنّ الشيرازي هو القائم عينه ، إلاّ أن نؤوّل ادّعاءه محلّ الله وكلمته ومقامه فنظنّ أنّه بذلك المهدي المنتظر والمستتر الرّاجع .بينما يسع الناس اعتباره نبيًا لما في هذه النّصوص المقدّسة من إعلان للاصطفاء والوحي ⁽²⁾ والتكليف بإبلاغ الشريعة الجديدة إلى الناس كافة ، والإعلان عن نسخ الكتب السماوية المتقدّمة وخاصّة منها شريعة الإسلام . وقد سبق أن قلنا ـ مع ذلك ـ إنّ الشيرازي لم ينعت بالنبوّة في كامل البيان العربي ، إلاّ في آية واحدة بالتلميح دون التصريح البائن :

---

(1) *راجع البيان : 1/1.*

(2) جاء في قيوم الأسماء :« *يا أهل الارض لقد جاءكم النور من الله بكتاب هذا على الحقّ بالحقّ مبينا لتهتدوا إلى سبل السلم ولتخرجوا من الظلمات إلى النور بإذن الله على هذا الصّراط الخالص ممدودا (..) بدع السموات والارض وما بينهما بأمره لا من شيء وهو المتفرّد بالأحديّة الصمديّة لم يقرن ذاته المقدّس بشيء ولا يعرفه كما هو إلاّ هو .. يا أهل الارض ولقد جاءكم الذكر من عند الله على فترة من الرسل ليزكيكم وليطهركم من الارجاس لأيام الله فاتبعوا الفضل من عنده فإنّا قد جعلناه بالحقّ على الأرض شهيدًا وحكيمًا » راجع منتخبات .. ص 41.*

«ثمّ السابع كلّ نبيّ بك يبدؤن وكلّ بك إليّ يرجعون (هكذا) »(1).

وتأويله المرجّح عندنا أنّ الأنبياء جميعًا هي مقامات الله ، وأنّه في هذه الدرجة بالذّات لا فرق بين النبيّ والإمام (دون الباب) لأنّهما كليهما محلان لكلمة الله ، ومقامان لظهوره . وقد عبّر بهاء الله ، عن هذه المقالة تعليقا على ديانة الباب وما نسب إليه من الأقوال في الإمامة والنبوّة والرسالة . جاء في كتاب الإيقان ، وهو كتاب متمّم للبيان ، عند البهائيّة .

«وليكن في علم جنابك (..) أنّ الحاملين لأمانة حضرة الأحديّة الذين يظهرون في العوالم الملكيّة بحكم جديد وأمر بديع ، لمّا كانت هذه الأطيار - أطيار العرش الباقي - ينزلون من سماء المشيئة الإلهيّة ، ويقومون جميعا على الأمر المبرم الرّباني ، لهذا هم في حكم نفس واحدة ، وذات واحدة ، إذ أنّ الجميع يشربون من كاس المحبّة الإلهيّة ويرزقون من أثمار شجرة التوحيد (..)

وخلاصة القول إنّ من المعلوم والمحقّق لجنابك ، أنّ جميع الأنبياء ، هم هياكل أمر الله ، الذين ظهروا في أقمصة مختلفة (..) وإذا ما سمع من المظاهر الجامعة : إنّي أنا الله . فهو حقّ ، ولا ريب فيه ، إذ قد ثبت مرارًا أنّ بظهورهم وبصفاتهم ، وبأسمائهم يظهر في الأرض ، ظهور الله ، واسم الله وصفة الله ، ولهذا يقول: « وما رميْتَ إذ رميتَ ولكن الله رمى » (الأنفال :17/8) وكذلك يقول :« إنّ الذين يبايعونك إنّما يبايعون الله » (الفتح 10/48) وإذا ما تغنّوا بنغمة : إنّي رسول الله ، فإنّه أيضا صحيح ولا شك فيه كما يقول « ما كان محمّد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله » (الأحزاب 33/ 40) وفي هذا المقام هم جميعًا مرسلون من لدن ذاك السلطان الحقيقي والكينونة الأزلية (..)

ومهما يذكرون من الألوهيّة والربوبيّة ، والنبوّة والرسالة والولاية ، والإمامة ، والعبوديّة ، كلّه حقّ ولا شبهة فيه »(2).

---

(1) *راجع البيان : IV/ 7.*

(2) *راجع الإيقان ، القاهرة ، 1352 هـ/ 1934 م . ص 104ـ 125 .*

وبذا يتّضح أنّه لا فرق بين النبيّ والإمام والقائم ، إن هي إلاّ محالّ اللّه ، ولا غرابة بعده أن ينسب إلى الباب وإلى البهاء من بعده أنهما ادّعيا الألوهيّة .اي حلول اللّه فيهما وظهوره بهما.

توقف هذه الملاحظات على أنّ البابيّة لم تختلف عن النّصيريّة في عقيدة المقامات مبدأ لا كيفيّة ، مثلما تتّفق معها في عميق الاهتمام **بالإمامة والوصاية** (نسبة إلى الوصي) لأنّ ذلك هو فضاء الاختلاف بعد محمد بين سائر الإسلاميّين . ولئن لم تقل البابيّة صراحة بألوهيّة علي بن أبي طالب ، والارتفاع به في التثليث المقدّس إلى مرتبة الخالق ، فإنّها اعتبرت جميع الأئمة بمن فيهم عليّ مقامات إلهيّة ترجع كلّها إلى شجرة التوحيد .

والمهمّ في نظرنا أنّ البابيّة ، مثل النصيريّة سابقًا ، قد عمدت إلى التأسيس لذاتها بالغلوّ في علي الشيرازي فارتفعت به من درجة الباب للإمام المنتظر إلى مرتبة الظهور الإلهي ومقام كلمته سواء اعتبرته القائم عينه أو نبيّا صاحب شريعة جديدة ، أو وصيا . وهي إذ فعلت ذلك فإنّها حقّقت غرضين :

1 ـ التأسيس على أصل التشيّع وسنّة الإمامة ، وبذا فإنّها لم تحدث ، ولم تقطع أصلا جاريا .

2 ـ إلاّ أنها لم تقلّد ، بل ركّبت على السنة الجارية مقالة جديدة في علي الشيرازي ، فتحت بها عهدًا ، وأسّست تاريخًا ، وأحدثت شريعة فكانت لها بذلك كلّه ديانة أخرى ، مثلما كان لها كينونة من صُلب الأمة الإسلاميّة .

إلاّ أنّ البابيّة ، وإن تكوّنت في صلب الأمّة الإسلاميّة ، فإنّها فارقتها حين قالت بالظهور الإلهي في مقامات الأنبياء والأولياء والأئمة ، ثمّ أسّست عليه رأيا في ختم النّبوة . ونصل هنا إلى المشغليْن الثاني والثالث اللذين دارت عليهما أقوال الباب الشيرازي .

أشرنا سابقا إلى أنّ **الظهور الإلهي** هو اعتقاد تجلّي اللّه للناس بأنبيائه ورسله أو أوصيائه لأنّهم جميعًا ناطقون عنه وحاملون كلمته ، ومبلّغون لشريعة في الغالب . وإنّما اختلفوا حسب الاقتضاء وإلجاء أحوال الزمان .⁽¹⁾

وقد اعتقدت النصيريّة قديمًا أنّ اللّه المعنى إنّما يظهر بحجابه الاسم وهو محمد ، وكلّ ظهوراته إنّما تكون بحجبه ، وكذا الأئمة مقامات اللّه ومحالّه . فالبابيّة لم تخترع مقالة **بالظهور** وإنّما الجديد عندها أن جعلت من الباب الشيرازي **مقامًا بعد الأئمة الاثني عشر** من عقب علي وفاطمة .

---

(1) *راجع كتاب الإيقان ، ص 125 : « ..وهكذا في كلّ مقام جاؤوا بذكر حسب اقتضائه ..»*

جاء في بعض التوقيعات المباركة :

«ولقد شهد الله في الكتاب وملائكته ورسله وأولوا العلم من عنده بانّك آمنت بالله وآياته وكلّ بهداك يهتدون . هذا كلّ الفضل إليك من قبل ومن بعد من عند الله الحيّ القيوم . وإنّك آمنت بالله قبل الخلق قد جعلك الله كلّ ظهوره أمرًا من لدنه لا إلاه إلاّ هو المهيمن السبّوح فليبلغنّ أمر الله ربّك إلى كلّ شيء جودًا من عنده لا إلاه إلاّ هو المجتود (؟) القيهور (؟) . قل كلّ الامر يرجع في كتاب الله وإني أنا أوّل من آمن بالله وآياته وإنّني انا الظهّار الظيهور (..) وإنني كنت في يوم بديع الأوّل ولأكوننّ في يوم بديع الآخر أمرًا من عند الله وفضلا من لدنه لا إله إلاّ هو كلّ هنالك ساجدون وإنّني أنا لما جعلني الله مظهر أمره من قبل ومن بعده لأشكره وأحمده لا إله إلاّ هو الحمّاد الشكّار الصيمود »[1].

وتعرض هذه الآيات بالفعل لمقامي النبوّة والرسالة ، لتنشيء من الاتّحاد بينهما وتعمّم ظهور كلمة الله فيهما وبهما ، كذلك كانت كلمة الله في مقام المسيح[2]، ومثل المسيح كان الذكر (الباب الشيرازي) : بل الذكر هو روح الله القائم بكلمته ، والظاهر بتأييده ، وفي هذا جمع بين النبوّة والظهور معًا :

«يا روح الله اذكر نعمتي عليك إذ كلّمتك في بحبوحة القدس وأيّدتك بروح القدس لتكلّم في الناس عن لسان الله البديع ممّا قد أحكم الله في سرّ الفؤاد وبديعا وإنّ الله قد علّمك الكتاب والحكمة في صغرك وامنن على أهل الأرض باسمك الأكبر فإنّ الناس لا يعلمون من علم الكتاب شيئا قليلا ..(..) الله الذي لا إله إلاّ هو الحقّ تقول ما من نفس قد زار الذكر بعد موته إلاّ كمن زار الربّ على العرش وهذا صراط الله العليّ قد كان في أم الكتاب

---

(1) *راجع منتخبات ، ص 4 .*

(2) *راجع نفسه ، ص 40 : « إنّما المسيح كلمتنا قد القيناها إلى مريم ولا تقولوا بكلمة النصارى ثالث ثلاثة فإنّ ذلك بهتان على الذكر وقد كان الحكم في الذكر في أم الكتاب (البيان) عظيما إنّما الله إله واحد سبحانه ان يكون معه شيء وكلّ قد اتاه في القيامة عبدا وكفى بالله على الحقّ وكيلا ما أنا إلاّ عبد الله وكلمته وما انا إلاّ أوّل الساجدين لله تعالى ، وكان الله على كلّ شيء شهيدًا » .*

محتوما » (1).

ولهذه الرؤية ما يبرّرها من تصوّر البابيّة لقضية التجلّي والظّهور ، وحلول اللّه في البشري . وتعتقد البابيّة أنّ اللّه ـ على تنزيهه ، وتعاليه ـ قد استوى في مقامات وحدود ، وأظهر للناس بقدرته مشيئته وبلاغه ، وأوامره ونواهيه ، وحثّهم من خلالها على الحقّ هديا منه لهم ولطفا . ويشرح بهاء اللّه في كتاب الإيقان ظهور اللّه في المقامات المجرّدة كيف يكون :

« إنّ شموس الحقيقة ومرايا الأحديّة التي تظهر في كلّ عصر وزمان من خيام غيب الهويّة إلى عالم الشهادة لتربيّة الممكنات ، وإبلاغ الفيض إلى كلّ الموجودات هذه الشموس تظهر بسلطنة قاهرة ، وسطوة غالبة ، لأنّ هذه الجواهر المخزونة والكنوز الغيبيّة المكنونة هم محلّ ظهور "يفعل اللّه ما يشاء ويحكم ما يريد" .

ومن الواضح لدى أولي العلم والأفئدة المميزة ، أنّ غيب الهويّة وذات الأحديّة كان مقدّسا عن البروز والظهور والصّعود والنزول والدخول والخروج ، ومتعاليا عن وصف كلّ واصف وإدراك كلّ مدرك ، لم يزل كان غنيا في ذاته ، ولا يزال يكون مستورًا عن الأبصار والأنظار بكينونته "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير " (الأنعام 103/6) لأنّه لا يمكن أن يكون بينه وبين الممكنات بأيّ وجه من الوجوه نسبة وربط وفصل ووصل أو قرب وبعد وجهة وإشارة ، لأنّ جميع من في السّموات والأرض قد وجدوا بكلمته أمره ، وبعثوا من العدم البحث والفناء الصّرف إلى عرصة الشهود والحياة بإرادته التي هي نفس المشيئة (..) إذن صار من المعلوم والمحقّق أنّ محلّ ظهور جميع هذه الصفات العالية وبروز الأسماء الغير المتناهية هم أنبياء اللّه وأولياؤه ، سواء أتظهر بحسب الظاهر بعض هذه الصفات في تلك الهياكل النورانيّة أو لا تظهر . » (2)

وتطرح مسألة الظهورات قضية الحلول الإلاهي في البشري ، ويبدو أنّ البابيّة لم تطرق جانب الحلول الجزئي ، تأكيدًا للتنزيه الإلـهي وإقرارًا تامًا ببشريّة المحلّ .

لذلك تراها موغلة في توحيد الذّات الإلهيّة ، شديدة التجريد لها عن كلّ مثل على الرغم من غلوّها أحيانا في المحلّ أو المقام . في هذا الإطار تظهر قصّة خلق الباب مفيدة الإشارة إلى هذه الثنائيّة : بشريّة الهيكل أو القميص على حدّ

---

(1) راجع منتخبات .. ص 43 .

(2) راجع الإيقان ، ص 65 ـ 70 .

عبارة النّصيريّة وفردانيّة الذّات الربانيّة .

والباب الشيرازي إذ يلحّ على هذه الرؤية فإنّه يعيد من وجوه كثيرة تلك المناظرات التي شهدتها مجالس النصيريّة حول الصّورة والمثال والمعنى . (1)

وعلى الرغم من الإقرار البابي بظهور الله في المقامات النبويّة والإماميّة فإنّنا لم نظفر عند البابيّة بتصنيف لتلك المقامات والأدوار كما ظهر ذلك في عقيدة النصيريّة والإسماعيلية قبلها ، ولم نجد في مقالات الباب الشيرازي إشارة إلى توالي الظهور في العقب سواء في سطر الإمامة أو غيره ؛ ولا يسعنا مع هذا أن نغفل قول البابيّة باتّحاد جميع الظهورات في الأصل ، وأنّها تجليّات للفرد . وتلك مقالة البهائيّة عينها وهو ما عناه بهاء الله في ا **لإيقان** حين قال : إنّ جميع الأنبياء والرسل والأوصياء يعودون إلى أصل التوحيد ، وهم جميعا الأوّل والخاتم ، : « **لأنّ الجميع حكمهم حكم ذات واحدة ، ونفس واحدة ، وروح واحدة ، وجسد واحد ، وأمر واحد ، وكلّهم مظهر البدئية والختميّة ، والأوّلية والآخريّة ، والظاهريّة والباطنيّة**

---

(1) جاء في مناجاة الباب :« *سبحانك وتعاليت كيف أذكرك يا محبوب الموجودات وكيف أعترف بحقّك يا مرهوب الممكنات ، وإنّ منتهى ما تستعرج الأفئدة وغاية ما تدرك العقول والأنفس هو أثر الذي ذوّت بأمرك وظهور الذي قد ظهر بظهورك فسبحانك وتعاليت إنّك أنت أجلّ من أن تذكر بذكر دونك (..) أي ربّ أنت أنشأتني بفضلك في مثل هذه الليلة وأنا على جبل وحده سبحانك لك الحمد بما أنت تحبّ في ملكوت السموات والأرض ولك الملك في غياهب ملكوت الأمر والخلق . أي ربّ قد خلقتني بفضلك وحفظتني في ظلمات البطون بمنّك ورزقتني بدم الحيوان بلطفك ثم لمّا صوّرتني بأحسن صورة من فضلك وأتممت خلقي بأحسن صنع من عندك ونفخت من روحك في جسدي بمنتهى رحمتك وظهور فردانيتك هنالك قد أخرجتني من عالم البطون إلى عالم الظهور عريانا ما كنت أعلم شيئا ولا أستطيع على أمر قد رزقتني بلطفك من لبن طريّ وربيتني في أيدي الأمّهات والآباء بلطف جليّ حتىّ علّمتني مواقع الأمر من فضلك وعرّفتني منهاج الدين من كتابك فلمّا بلغت إلى منتهى حدّ البلوغ أشهدتني ذكرك الممنوع وأصعدتني إلى مقام معلوم وربيتني هنالك بلطائف صنعك ورزقتني على تلك الأرض بأكرم آلائك حتّى تقضي ما قضيت في كتابك . قد أصعدتني بفضلك إلى أعلى روضة القدس وأنزلتني بمنّك على حظيرة الإنس حتّى استدركت ما استدركت فيه من ظهورات رحمانيتك وشئونات فردانيتك وتجليات كبريائيتك وبدايات أحديتك ونهايات قيوميتك وآيات وحدانيتك وعلامات سبوحيّتك ومقامات قدوسيتك وما لا يحيط بعلم أحد دونك .*

فإنّي يا إلاهي عبدك وفقيرك وسائلك ومسكينك ونازلك ومستجيرك ..»

راجع منتخبات .. ص 122 ـ 123 .

ولا يمنع هذا الإقرار بالبشريّة من أن يكتب الباب للسلطان محمد شاه أيام كان الشيرازي بالسجن في قلعة ماه كو :« ***خلقني الله من طينة لم يشارك فيها أحدٌ وأعطاني ما لا يدركه البالغون ، ولا يقدر أن يعرفه الموحّدون*** » *وهذا تمام ما ورد في خلق الأئمة عند الشيعة الإماميّة وكذلك عند النصيريّة . راجع منتخبات ـ ص 13 .*

لروح الأرواح الحقيقي وساذج السواذج الأزليّ »(1).

جاء في توقيع الباب إلى السلطان القاجاري محمد شاه ما يعلن صراحة عن استمرار الوحي بعد محمّد ، وقد يفهم من ذلك أيضا استمرار النبوّة :

«أن يا عبد الصاحب فاستشهد الله وكلّ شيء على أنّه لا إله إلاّ أنا العزيز المحبوب .. قد احتججت بأنّ الوحي قد انقطع بمحمّد رسول الله وإنّا في الكتاب الأوّل كنّا شاهدين . بلى إنّ الذي قد أوحى إلى محمّد رسول الله قد أوحي إلى عليّ قبل محمّدٌ هو من إله غير الله يقدر أنّ يوحي إلى أحد بآيات بيّنات يعجز عنها العالمون بما صدقت الوحي بمحمد رسول الله لا سبيل لك إلاّ بان تصدّقنّ للنقطة الأولى كلّ من عند الله المهيمن القيوم ، هل غير ما نزل الفرقان من عند الله وكلّ عنه عاجزون يثبت به أن هذا الوحي من عند الله إن كنت من المستبصرين فما منعك في البيان بان توقننّ هذا من عند الله الممتنع المتعالي المنيع ..»(2)

ولئن كان **قيوم الأسماء** تفسيرًا لسورة يوسف ، ولئن بدت **الصحيفة المخزونة** أدعية ناجى بها الباب الله في أيّام وأعياد معروفة ، فإنّها تتنزّل كلّها وبجميع عبارتها منزلة الوحي . وفي ذلك وحده ما يكفي باستمرار النبوّة بعد محمّد ، وإذا قصد الباب الشيرازي إلى العمل بالشريعة الإسلاميّة في سائر تعاليمه قبل **البيان** العربي والفارسي ، فإنّه تعمّد ذلك تمهيدًا لديانة تكون سليلة النبوّات السابقة ، وتابعة لأصل التشيّع الإسلامي ، فلا يثير وقتها نفورًا، ولا طعنا عليه ، حتّى إذا أعجب الناس زهده ، وإغراقه في التوحيد ومحبّة الله ، وألّف من حوله عصبة كحروف الحيّ ومن والاهم ، استطاع وقتها أن يقول في البيان العربي بنسخ الشريعة الإسلاميّة ، والاستقلال بنبوّة تامّة وديانة صريحة يجاهد في سبيلها أتباع صرحاء العقيدة " **حُمُسْ** " .

لهذا لم يتردّد الباب الشيرازي في إعلان فضله على محمّد . وقد كنّا أشرنا سابقا إلى تحدّيه الناس بإعجاز وحيه والكتاب إليه مثلما تحدّى محمد قومه العرب ببيان القرآن .

« بما اتبعت دين الحقّ من قبل تتبعنّ دين الحقّ من بعد فإنّ كلّ (كذا) من عند الله المهيمن القيوم . إنّ الذي نزّل الفرقان على محمّد رسول الله وأثبت به ما شاء في الإسلام لينزلنّ البيان على ما أنتم به توعدون من قائمكم وهاديكم ومهديكم وصاحبكم وما

---

(1) راجع الإيقان : ص 124 .

(2) راجع منتخبات .. ص 19 ـ 20 .

أنتم من السماء الحسنى تذكرون . وإنّ ما نزّل الله على محمد في ثلاث وعشرين سنة لينزلّن الله عليّ ، في يومين وليلتين إذا لم يفعل بينهما أمرًا من عنده إنّه كان على كلّ شيء قديرًا ولعمر من يظهره الله انّ ظهوري أعجب من ظهور محمد رسول الله إن كنت في أيّام الله من المتفكرين انظر من ربّي في الاعجميين كيف يتطلقه الله بالآيات البيّنات يعجز منها كلّ العالمون (كذا) وليظهرن من عنده باقرب ما يمكن أن يظهر في الكتاب انّه لا إله إلاّ هو المهيمن القيوم ..»⁽¹⁾

وإذا كانت هذه معجزة الباب ، فإنّه لم يعد بإمكان أهل القرآن إلاّ أن يعلنوا تصديقهم به وإيمانهم بشريعته وإلاّ كانوا كفارًا مهما وحّدوا ، وآمنوا بمحمّد ، وعملوا بالقرآن . ويمكن أن نشبّه الموقف بمقالتين:

1 ـ موقف اليهود المعاصرين لعيسى من الحدث المسيحي ، فهم ليسوا على شيء إن لم يؤمنوا به ويصدّقوا رسالته ، فعيسى كان في الأصل يهوديا ، تمامًا كما كان الباب في الأصل منتحلا للإسلام متبعا للتشيع . والحالتان سواء ⁽²⁾ .

2 ـ إنّ مقالة الباب في تكفير من لم يصدّقه ويواله تشبه تمامًا مقالة الشيعة الإماميّة في أركان الإسلام حين ربطت الإيمان بالولاية . قال الباب في أحد توقيعاته إلى السلطان محمد شاه :

«ألا إنني ركن من كلمة الأولى التي من عرفها عرف كلّ حقّ ويدخل في كلّ خير ومن جهلها جهل كلّ حقّ ويدخل في كلّ شرّ فوربّك ربّ كلّ شيء ربّ العالمين من عمّر كلّ ما يمكن في الإمكان ويعبد الله بكلّ عمل خير أحاط به علم الله ويلقى الله وكان في قلبه أقلّ مما يحصي علم الله بغضي فيحبط كلّ عمله ولا ينظر الله إليه ويسخطه وكان من الهالكين لانّ الله قد جعل كلّ خير أحاط به علمه في طاعتي وكلّ نار يحصيها كتابه في معصيتي .»⁽³⁾

ويعود الإقرار بهذا الرأي إلى الإيمان بوجوب تتابع الرسالات إلى الناس سيما وأنّ الله لم يوقف كلّ علمه على نبيّ أو وليّ ، فلم يتعدّ ما بلّغه أهل المقامات شيئا قليلا من كثير غزير . فإذا علمنا اضطرار الناس إلى مبين لأحكام الله عصمة لهم من الضلالة وإظهارًا للحجّة على المكلّف ، وتأصيلاً للعدل الإلهي وتعهّدا ، أضحى تتابع الرسالات ولربّما النبوّات أيضا أمرًا لازمًا ظاهرًا .

---

(1) *راجع منتخبات .. ص 99 .*

(2) *راجع الإيقان ، ص 90 .*

(3) *راجع نفسه ، ص 13 ـ 14 .*

وعندها يصبح للختميّة معنى آخر فلا تعني غلق باب النبوّات ، وإتمامها بقدر ما تعنى لفظة الخاتَم (بالفتح) ، منزلة محمّد بين سائر الأنبياء ، وهي منزلة المتختّم به تحليا ، لفضله وتقدّمه ⁽¹⁾.

والذي ألجأ إلى هذا التأويل وغيره ممّا لم يألفه الناس التأثر الصريح بمقالة الشيعة في الإمامة من اضطرار الناس إلى الحجّة ، والعدول عن النبوّة بها، والإقرار باستمرار شَبَهٍ وحي الله بعد ختم النبوّة ، وانقطاع الوحي . فقاس أهل التعلّق بأطراف التشيع استمرار الرسالات على استمرار علم الله في مقامات الإمامة لأنّه لا يجوز أن تخلو الأرض من إمام مبين للدين ، وإن استتر وبقي الناس له منتظرين . ولولا أن ألجأت الأحوال جموع الناس إلى ما على الإمام أداؤه كالجهاد والصلاة الجامعة والفيء والخمس والإفتاء بالتكفير .. لما انساقوا خلف العلماء ، أهل مرجعيّة التقليد يعتاضون بهم عنه دون التصريح والاعتراف ؛ كأنّهم في حالة انتظار ، قد عقدوا الولاية للمستتر ، وعلّقوا النية على الغائب ، فإن أجابوا العلماء فإنما هي إجابة بشرط الانتظار .

بهذا الأصل العام ارتبطت مقالة البابيّة و البهائيّة في ختم النبوّة واستمرار الرسالات ، والإقرار من ثم بأنّ الباب صاحب عهد ورسالة ، وادّعت البهائيّة من بعدها أن البهاء متمّم للبيان بالإيقان والثبات على عهد الباب تأصيلا لدعوة على أخرى سابقة ؛ فلمّا تمكّن وكانت له عصبة أعلن أيضا أنّه صاحب عهد جديد ، ومحدث شريعة هي من وحي الله المتجدّد .. لأنّ كلمات الله لا تنقطع أبدا ، وليس الله ببخيل على عباده بالبيان والهدى .

يقول محمد مصطفى أحد البهائيين في الكشف عن أسرار تعاقب الرسالات وشرح مقالة البابيّة والبهائيّة فيها :

«إنّ إصرار الأمم [على] ختميّة وأبديّة رسولها لم يمنع تدفق الفضل الإلهي في رسالات متتابعة . فالفيض الإلهي متصل وليس منقطعا ، كما أنّ الحقيقة نسبيّة وليست مطلقة :« وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا » (الإسراء: 85/17) وهذا العلم القليل أي النسبي الذي يفيض به الله على الأمم تباعًا وفي مقادير متزايدة ، إنّما تقارن قلته بما عند الله من خزائن العلم والقدرة إلى لا ينضب لها معين ولا ينفذ له أثر (؟) :« قل لو كان البحر مدادًا لكلمات ربّي لنفذ البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مددا (الكهف 109/18)

(1: راجع أحمد حمدي آل محمّد ، الرائد والدليل لمعرفة مشارق الوحي ومهابط التنزيل ، طبع بمطبعة كردستان العلميّة بمصر سنة 1328 هـ/ 1910 م ص . « أمّا قراءته بفتح التاء (خاتم) فمعناه ما يتختّم به ويتزيّن فهذا أنّ محمّدا (ص) هو بين الأنبياء حليتهم وزينتهم فهم يتزينون بها لكونه منهم . فرسالات الله جلّ جلاله لعباده مستمّرة وابديّة .»

بل وأكثر من هذا إطلاقا وتأكيدا قوله تعالى : « ولو أنّما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إنّ الله عزيز حكيم » (لقمان : 27/31) .

وبديهي أنّ كلمات الله ليست مثل الكلام الذي نتكلّم به - أنت وأنا - وإنما كلّ كلمة من وحي الله كامل لدورة كاملة لأجل محدود .. قال تعالى : " إذ قالت الملائكة يا مريم إنّ الله يبشّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم " (آل عمران : 45/3) فسيدنا عيسى عليه السلام ، مع جلال رسالته وعظمة آثاره لم يكن في نظر الحقّ جلّ وعلا سوى كلمة واحدة من كلماته التي لا نفاد لها ! هكذا كان آدم ونوح وابراهيم وموسى ومحمد وسائر الأنبياء من أولي العزم ، عليهم جميعًا صلوات الله وسلامه - كلّ واحد منهم كان كلمة واحدة - كلمة تامّة مباركة أحيت الأرواح ونشرت نفحات الله في الأرجاء . فالتصوّر بعد هذا كلّه ، بأنّ سيدنا محمد (صلعم) هو الخاتم بمعنى أنّه لن يظهر من بعده رسول جديد - مثل هذا التصوّر لا يختلف أبدًا عن من يقول بأنّ كلمات الله تنفذ والعياذ بالله » (1).

ويترتّب على هذا الاحتجاج نتيجتان لازمتان :

1 - إفساد رأي السابقين من أهل الشرائع المتقدّمة ، سواء كانوا أهل تنصيص بالآيات على الختم (بمعنى الغلق) أو علماء بالأديان والشرائع . ومن أولئك اليهود والنصارى والمسلمون على حدّ سواء . ويخصّنا في هذا المقام الفئة الأخيرة . فالبابيّة والبهائيّة معًا تطعنان في سائر أهل المقالات الإسلاميّة لقولهم بختميّة محمّد . فبينما قالت السنيّة السنيّة باستمرار وحي الله بالنصّ والاجتهاد (في أفضل الاتجاهات) ، فإنّ السنيّة الشيعيّة قد قالت باستمراره بعلم الإمام وميراث العلماء عنه (مرجعيّة تقليد) . ولا توافق البابيّة ولا البهائيّة الفريقين .

2 - فتح أدوار الرسالات وكذلك الوحي إلى ما لا حدّ له ، كذلك اضطرّ الباب الشيرازي إلى التبشير بالقائم من بعده ، وأشهره بـ "**من يظهره الله**" وتحيل تلك المقالة منه على عقيدة مهدوية **دائمة** ، من أجلّ وظائفها استيعاب القابل من الزمان ، مثلما استوعب بدورته مواضي الأيام . وبهذا المبدإ كانت عقيدة البابيّة في هذا الجانب خاضعة تماما لمقوّمات النصّ الديني .

---

(1) راجع محمد مصطفى ، بهاء الله النبأ العظيم ، وهي مجموعة دروس قدّمها صاحبها في ليبيريا بين سنتي 1959 و 1960 ، وموضوعها بشارة القرآن والأحاديث الشريفة بظهور بهاء الله . نسخة مرقونة . ص 50 - 51 .

وبالفعل أعلن الباب أنّه فاتحة البهائيّة ، وأنّ الوحي النازل عليه لم يكتمل، وأنّ على "**من يظهره الله** " أن يتمّه بما يشاء الله من كلامه وشريعته وخرج بهذه النظرة عن التصوّر التقليدي ـ إلى عهده ـ لمفهوم الدورة ، لأنّ من طبيعتها أن تكون تامّة الاكتمال والانغلاق ، حتى إذا ظهر في الأرض فساد وضلالة منكرة ، كان من الله وحي جديد إلى مصطفى أو وصيّ . أمّا الباب فقد جعل من "بيانه" كتاب وحي مشترك ، ومادام كذلك ، فللمضاف إلى البيان وظيفة الإتمام والإبانة في نفس الوقت ، فتتّسع بهذا الاشتراك آفاق الدلالة ، والتعاليم ، لأنّ المؤسّس وضع مشروع نصّ ، تماما كما أحدث مشروع حركة .

ويبدو لنا أنّ إحساس الباب الشيرازي بقرب إعدامه ، وما قد ينجرّ عن ذلك من انحسار دعوته وضمور ديانته .. قد ألجأه كلّ ذلك إلى إعلان **شبه وصيّة**، حرصا على استمرار عقيدته في الناس ، وتحقيق السّيادة . سيما وأنّ عمر حركته وفترة وحيه لم يكونا بالطويلين المديدين ، فوسّع بذلك على أتباعه، وهيّأهم للاستمرار نحو السّيادة .

ومثله في هذا مثل الأئمة في عقب عليّ ، فأيّ منهم تمكّن من أن يحقّق نفوذا وسيادة ؟ وأيّ منهم استطاع أن يكمل دوره ؟ وأي منهم بلغ الإمامة بنصّها وباطنها ، والجميع مقتول بعد فترة قصيرة فيما تدّعي النصوص الشيعيّة الإماميّة على الأقلّ . وحتّم هذا الوضع أن تحدث الوصية ويكون النصّ من الهالك على اللاحق عسى أن يؤدّي الخلف منهم مالم يسع الهالك .

وفي هذا الإطار يذكر الباب كثيرا " **من يظهره الله** " ذكرا أصليا اعتقاديّا لا فرعيّا ثانويا . ونعني بذلك أنّه جزء من الإيمان بالرسالة البابيّة ، وركن من البيان خاصّة ، إلى حدّ أنّ علي الشيرازي يربط الإيمان بالتصديق به ، وإظهار ولايته ، **فكان عهد منه على غيب وضمان لاستمرار الكلمة البابيّة** بظهور لاحق وكلمة قادمة .

يقول الباب :« **قل أنتم لا تعرفون الحقّ ولا كلمات الهدى بأنّكم أنتم وراءه تطلبون وتسلكون ما قد سمعتم من أمر بدع فتحضرنّ بين يدي مظهره ولتنظرن في كلماته لعلّكم عمّن يظهره الله حين ظهوره لا تحتجبون ، ولو اتبعت الحقّ من عند الذين أوتوا علم باطن الباطن لينجيك الله ربّك يوم القيامة إنّه كان على كلّ شيء قديرا (..) أن يا أولي البيان أن يخبرنكم عباد من أحد قد ادّعى أمرا وينزل كلماتا (كذا) ظاهرها لا ينبغي إلاّ أن ينزل من عند الله المهيمن القيوم فلا تحكمن عليه أبدًا لأن لا تحكمنّ على من يظهره الله وأنتم لا تعلمون ، قل إنّ من يظهره الله أحد منكم يعرّفكم يوم القيامة نفسه فلتعرفن الله حين ما يعرفكم مظهر نفسه لعلكم**

عن صراط الله لا تبعدون ، وإن بمثل ما قد أبعث (كذا) الله الرّسل من قبل نقطة البيان ليبعثنّ الله من يظهره الله ثم من يشاء من بعده والله على كلّ شيء قدير » (1).

ولا فائدة في ذكر الآيات الكثيرة التي تضمنها كتاب البيان العربي في"**من يظهره الله**" لأنّنا اعتضنا عن ذلك بأواخر كلامه في الغرض ، وهو عبارة الشاهد السابق . واللاّفت من التبشير بالوحي القادم والقائم بالإظهار مقالتان هامّتان في نظرنا : **أولاهما** : وصل الباب بين "**من يظهره الله**" والقيامة ؛ وليست القيامة هنا بالمفهوم الإسلامي السنّي أو الشيعي ، وإنّما بمعنى المقام والظهور ؛ وهو - مبدئيا - عاقبة دور وفاتحة لاحق جديد .

وتبقى مع ذلك فكرة النهاية والبعث الجديد قائمة ، وكذلك فكرة المهدويّة، لأنّ أشدّ ما تمنحه هذه الفكرة للناس هو انتظارهم للقادم القائد والأمير المبين . وفي ذلك شدّ للعزم ، وتثبيت على الدعوة ، وتمكين للأمل في نفس الوهن .

والثانية من المقالتين توسيع القيامة القابلة بمن وراء "**من يظهره الله**" وفي ذلك مزيد إطلاق للفكرة المهدويّة وإغراق **في استيعاب الزمان** . ومثل هذه الفكرة مثيرة لأنّها تختلف عن فكرة المهدوية الإماميّة ، وعن نظرة أهل السنة خاصّة إلى تفاضل الأجيال وتتابعهم .

فالأولى ترى أفضل الزّمان في عهد الرّجعة ، وقد ذكرنا طرفًا من أدب النصيريّة في ذلك ، ونجازف في القول بأنّ أيام الرجعة عند الإمامية أفضل من عهد النبوّة والخلافة ، لأنّ العهد القديم الماضي قد ظهر فيه سؤدد الظلم وقتل شيعة علي والأئمة ، واجتراء على حقّ الله .. ولم تتحقّق لآل البيت سعادة وهناءة .

أمّا زمن الرجعة ، فهو العهد السعيد للثّار من الخصوم ، وإرجاع العدل بعد الجور ، وسيادة الكلمة العلويّة .

بينما ترى الفرقة السنيّة أنّ الأواخر لا تصلح إلاّ بالأوائل ، وأنّ أفضل العهود زمن النبوّة والصحابة والتابعين وهكذا على التدريج ، كُما ينصّ عليه الحديث المنسوب إلى الرسول في خيار القرون . (2)

فالفكرة الإماميّة قد شدّت أهلها إلى الرجعة القادمة ، وهي مع ذلك لم تولّ ماضيها الأدبار ، بل نراها تعيش مثل عاشوراء وغيرها بعمق لا مثيل له ،

ب1) *راجع منتخبات .. ، ص 102 ـ 103 ، وهو من كتاب الاسماء ، كتب حسب الشهادات في أواخر الأيام التي قضاها الباب في جهريق ، أي في الفترة الأخيرة من حياته . راجع :*

Denis Mac Eoin, The Sources, ... p 91 - 92 .

(2) *راجع صحيح البخاري ، خرّج احاديثه مصطفى ديب البغا .بيروت 1400 هـ/ 1980 م الجزء 3 ، ص 1335، الحديث 3450 - 3451 .*

يخترق بذلك حاجز القرون ليؤسّس في الأتباع ما نسمّيه "**بحالة فوق التاريخ** " لأنّها حالة تعبّديّة ، (وإن كنا لا نقدر على فصل ظاهرة مّا عن التاريخ ، حتّى العجيبة منها) .

وأمّا الفكرة السنيّة السلفيّة فإنّها تستند إلى مقولة :" **إنّ الزمن يشيخ، وكلّما تقدّم فسد** " ، وذلك جزء من نظرة إلى الكون المؤسّسة على اعتبار مركزيّة بدائيّة مباركة وأصلية ، يكون فساد المكان على قدر الابتعاد عنها، كذلك الزّمان ، فبدايته عند أهل السنة السلفيين نزول الوحي والعهد النبوي وكلّما ابتعدنا عنه كان الفساد لاحقا بالأجيال المتعاقبة .

نظنّ أنّ مقالة البابيّة والبهائيّة على حدّ سواء تؤمن من خلال : " **من يظهره الله** " باستمرار الزمن وأبديته ، ولكنه استمرار بعناية إلهيّة (1) دائمة، ووحي مستفيض ؛ وعلى قدر حاجة الناس يحدث الله وحيا آخر ؛ فكأنّ الإنسان في رحلته الوجوديّة كشاف أسرار الله ، وهو من ثم طالبٌ حقٌ أبدًا، **متعرّف** دائما ، توّاق إلى استكناه علم الله ؛ وفي هذا تعبير عن غائية الإنسانيّة بتمامها ، من بين المؤمنين بعناية إلهيّة على الأقلّ .

إنّ هذه المقالات التي أنشأها الباب الشيرازي وكذلك البهاء من بعده في النبوّة والإمامة تعود في نظرنا إلى التشيع كما عاشته إيران في القرن التاسع عشر ، بكلّ توابعه الاجتماعيّة والسياسيّة . ونعني :

1 ـ أنّ مقالة الباب ، كما صرّح بهاء الله نفسه ، وأتباع البهائيّة من بعده تأويل للآيات القرآنية في ختم النبوّة وتعاقب الرسالات ، وظهور الله في المقامات ، وقد وقفنا عند مطالعتنا لكتاب " **الإيقان** "وغيره من النصوص البهائيّة المتأخرة مثل "**النبا العظيم** " و"**الرائد والدليل لمعرفة مشارق الوحي** "**ومهابط التنزيل** " .. على كثرة التعويل على الآيات القرآنية احتجاجًا على مقالة الباب في تجدّد الرسالة وامتناع الختم بمعنى إنهاء الوحي .

ويكفي هذا الموقف وحده لنهتمّ بالتفسير البابي للقرآن ، واستنباط عقيدته منه ، والنظر في احتجاج القوم على تبشير **الوحي المحمّدي ببهاء الله** . هذا مبحث سبق إليه لاوسن Lawson ، ومازال ينتظر من العرب مقدمًا جريئا مع ذلك .

ويزيد هذا في اقتناعنا بأنّ مقالة الباب راسخة التجذّر في السنة الشيعيّة من الإسلام ؛ ونزعم أنّ الباب قد أفاد من مقالة الرجعة الإماميّة فلم

---

(1) *جاء في النبإ العظيم :" إنّه لم يثبت أنّ البشر كان وحده قادرًا على إصلاح أحواله في يوم من الايّام ، وإنّما الثابت قطعًا أنّ رسل الله هم الذين عاونوه على السير في مراحل الإصلاح ، واستقبلوا في هذا السبيل كلّ جحود وغرور واستكبار ». راجع ص 105 .*

يقرّها بالحرف والكيفيّة ، بل قبلها مبدأ وهيكلا صاغ فيه مقالته في تجدّد الوحي ، وظهور باب القائم ، ثمّ ادّعاء القائميّة ، فالنبوّة .. وهذا كلّه من إلجاءات الأحوال واعتقاد المؤمن الشيعي في سدى العالم بلا إمام ، وهلاك المرء بلا عناية إلهيّة . وبذا حوّر الباب مقالة الرجعة الإماميّة ، وأقام عليها مقالة الظهور وتجدّد الوحي .

2 ـ يبدو في القول بتجدّد الوحي والظهورات الإلهيّة تأثر بمقالة مانويّة إلى جانب ما سبق ذكره . ففي آخر المقال الثالث من كتاب "ماني بوذا النور " ، عرض نهال تجادود (Nahal Tajadod) إلى نزول ماني وظهوره من جديد لحاجة الإنسان إلى الهدى ؛ ولولا أن كان من الأسباب بين الناس ما أحوج إلى ذلك ، ما كان لماني أن يظهر ، ولأنّ غايته الاستمرار في إنجاء الناس وتحريرهم .(1)

3 ـ إنّ هذه المزاوجة بين مقالة الإمامة الشيعيّة ، والمقالة المانويّة في استمرار ظهور ماني لتخليص الناس بنوره وهديهم إلى التحرّر يُبيّن غرضين :

أوّلهما : تأسيس مرجعيّة من صلب العقيدة الإيرانيّة المحليّة ، وبتلك تحتمي البابيّة والبهائيّة على حدّ سواء (وخاصة البابية) من النفوذ الناشئ لهيمنة الحداثة على إيران ، وتتجلّى في بادئ الأمر بهيمنة الأوروباويين على التجارة الإيرانية وكذلك الصناعة ، حتى إنّهم هدّدوا الصناعات التقليديّة وأصبح رأسمال الأجانب متصرّفا في الاقتصاد الإيراني وسبب نفوذ . وبرز للقناصل هناك سلطة وسيادة .

إنّ مقالة البابيّة في النبوّة والإمامة وتجدّد الظهور ، جارية في ذلك على مقالة الشيعة الإماميّة ، وأتباع العقيدة المانويّة ، قد ضمنت للذّات الإيرانيّة احتماء من هيمنة الأروباويين ؛ وأسّست مرجعيّة مغايرة للسلطة الاقتصاديّة الأورروبيّة النافذة إلى إيران ، وكذلك السلطة الروسيّة في النصف الأوّل من القرن 19 م .

أمّا الغرض الثاني ، فيتمثّل في تأسيس سلطة أخرى تردّ على سلطة العلماء الإماميين ، أولئك الذين استأثروا بالحجّة ، والأداء عن الإمام سائر وظائفه ، وتصدّروا لبيان الأحكام للناس ، وأوقفوا على أنفسهم حقيقة الدين ، ووجه النجاة . وفرقتا البابيّة والبهائيّة إذ قرّرتا تجدّد الوحي واتّخذتا محمدا

---

(1) راجع *Nahal Tajadod, Mani Le Boudha de Lumière, Paris, Les Editions du Cerf, 1990,p.211:" Seul un envoyé de Lumière qui se manifeste dans le monde est capable de délivrer les êtres vivants de toutes leurs souffrances . Pour obtenir la délivrance, il faut non seulement des causes premières, des causes efficientes (Yin nimitta) mais aussi des causes secondaires, des causes occasionnelles (Yuan pratyaya) comme la rencontre d'un "ami excellent" qui montre la bonne voie . Les hommes ayant besoin d'être illuminés par un envoyé de la Lumière, l'apparition de Mani correspond donc à la réalisation d'une cause secondaire qui a cheminé ceux-ci vers la liberté .*

فاتحة لا ختما (1)، فإنّهما قصدتا إلى السموّ بعقيدتهما إلى كونيّة **إسلاميّة** أولا ثمّ إلى **كونيّة إيمانيّة** ، انفصالاً عن الوحي المحمّدي ، وعن ثقافة العرب وسلطتهم . فكان أن نزل الوحي على مؤسّسيْهما باللسانيْن العربي لإعجاز العرب والاحتجاج على صحّة الوحي ، والفارسي تصْريحًا بقوميّة إيرانيّة .(2) ويتجلّى ذلك خاصة في العبادات والأعياد والمناسبات الدينيّة كما نذكره في مقامه من فصل العالميّات .

إنّ في الالتجاء إلى "**من يظهره الله**" أو إلى **الذّكر القائم** قبله احْتماءً من السلطة السائدة أيا كان نوعها ، وعلى رأسها سلطة أهل السنة وقد جلّتها الوهابيّة في إرهاب شديد طال العتبات المقّدسة ، وكذلك الاتراك حين هاجموا كربلاء سنة 1843م . ثمّ إنّ في ذلك الالتجاء أيضا احتماءً من علماء الإماميّة ، أهل مرجعيّة التقليد ، فضلاً عن أهل الإقطاع المستبدين على سائر الناس ، يغتصبون منهم مالهم وأعمالهم .

إذن كانت عقيدة البابيّة في الوحي والظهورات "إحداثا" لعالم آخر ، له مرجعيّة أخرى تنحو بهذه الفرقة الهامشيّة نحو التمكين لذات نابيّة في مجتمعها ومحيطها العام ، وتسعى بها نحو السيادة .

وبذا تبدو لنا مقالة البابيّة في النبوّات والإماميّات مؤسسة " **لنبوّة أخرى** " ومحدثة **لإمامة مغايرة**" ، وهي إذ تنشر هذه المقالة فإنّما تحدّث عن رؤية للعالم آن لنا البحث فيها .

* * *

---

(1) راجع ا.ح. آل محمّد ، التبيان والبرهان ط 3 .بيروت 1962 م[1382 هـ] ،ج 1 ، ص ص 68 - 72 .

(2) راجع *Peter Smith, op cit, p.53 : " Although Centring the world of Iranian Schi'ism, the Bàbis plainly saw their mission as being pan-Islamic or even universal in scope (..) Persian was made a language of revelation, but it augmented Arabic rather than replaced it " .*

IX

في العــــالميّات

نعني بـ" العالميّات" في هذا المقام جانبين نصادر على تداخلهما :

1 ـ تصوّر الفرقة الهامشيّة لنظام العالم ، كيف تمّ الخلقُ ، وأنشئ الإنسان ، وبمَ كان تدبيره . ويمثل هذا التصوّر في نظرنا موضوعًا غنيا للغاية يجمع فيه المؤمن استكناه " أسطورة " الكون ؛ وتأويل معنى المكان والحيّز ؛ واستشراف آفاق الزمن الماضية والحاضرة والقابلة ، وذلك بعد الاستغراق في بواطن العقائد الثاوية في النفس ، والقائمة في الذّات .

2 ـ عبادات الفرقة الهامشيّة باعتبارها أداء دينيًا هو بذاته ترميز في غاية العمق والوجوديّة ؛ موضوعه : محاورة المؤمن الهامشي لمحيطه ؛ وأساسه : تمثل العالم ونظامه وعناصره ؛ وغايته : تحقيق وجود أرقى يعبّر عنه في الديانات بالنجاة والخلاص .

ونحن إذ نؤلّف بين هذين الجانبيْن فإنّما نجعل من تصوّر الهامشي للعالم شيئا من العبادة بل نجعل منه صميم العبادة ، وجوهر الفعل الديني ؛ أمّا سائر الطقوس المنصوصة بأحكامها ، فإنّها في نظرنا عبارة تلك الرواية العميقة لنظام العالم وعناصره . ونزعم أنّ الهامشي المؤمن إنّما يستصفي من الكون كلّه ، **كونه الأخصّ** ، ويوغل به في ذاته الفرديّة النابية في المحيط السائد ، وهو في الوقت نفسه ، يسمو بذاتيته الفرديّة الدنيا ليستوعب "كلّ" الكون ، ويسبر أغواره ، فيصبح فيه سيّدًا وله مالكًا ، وعليه ناطقا ، لا يصدّه الحيّز ، ولا يشدّه الزمان .. كأنّه المتعالي وليس هو .

ومن هنا تصبح العالميّات في صميمها مزاوجة للأخرويات أو المعاد ، أي خلاصة تصوّر الهامشي لنموذج مؤمن هو الأرقى ، أو هو الغائية . وفي ذلك منتهى التعبير عن السيادة بعد رسوخ التأسيس للذّات النابية .

وعندئذ يتراءى لنا سؤالان ناظمان لكلّ مقالتنا التالية ، لم يسعْنا تجنّبهما وقد نظرنا إلى "العالميّات الهامشيّة" تلك النظرة :

1 ـ إلامَ يمكن أن نرجع نظرة الهامشي إلى العالم وتأسيسه عبادته عليها ؟

2 ـ إلى أيّ حدّ تحقّق تلك النظرة سيادة للهامشيّ ؟

1

في " العالم النصيريّ" أو السيّادة بالثأر

لسنا نجد في الكتب النّصيريّة التّي اطّلعنا عليها غير أثر واحد يمكن اعتباره مقالة في العالميّات دون التعرّض إلى مسألة العبادات والأعياد . وذاك النصّ هو كتاب الهفت الشريف المنسوب إلى جعفر الصادق برواية المفضل بن عمر الجعفي . ويقف الباحث في كتاب الصّراط المنسوب إلى الصادق أيضا ، والرّاوي ذاته ، على بعض الأبواب في العالميّات كقصّ خبر خلق السماء ، وإنشاء الأرض ، والقول في تعاقب الليل والنهار وشرح تأويلهما . ولولا أن استدعت مسألة الصّراط شرحًا للتناسخ ، وبيانا للكائنات العلويّة والسفليّة ، وكلاما في الظهور والغيبة والتجلي والبدوّ .. ما كان للخبر في "الصّراط" أن يعرض لهذه الجوانب من العالميّات .

أمّا سائر المصنّفات القديمة ممّا اطلعنا عليه مثل أشعار الخصيبي وكتاب الأسوس قبلها ، وما روى الحرّاني في الأصيفر ، ثمّ ما أنشد الصويري في الارجوزة ، وحدّث النشابي في المناظرة .. فإنّها لم تفرد أبوابا متكاملة في العالميّات إلاّ شذرات ومقطعات رأيناها ترتدّ إلى قصّة الخلق سواء في كتاب الهفت الشريف أو في الأخبار عن الصّراط .

ومعناه : أنّ مقالة النصيريّة في مؤلّفاتها القديمة لم تتطوّر إجمالاً ، ولم تبدُ مسألة العالميّات ممّا يحتاج إلى التناظر فيها ، ويختلف في الرأي حولها ، لأنّها مسألة سمعيّة بامتياز ، ويفرض الإيمان تصديقا بها تامّا منذ نشوئها .

والواضح أنّ المسألة التي عُنيت بها تلك المصنّفات بعد كتاب الصّراط وحتّى الخصيبي ، إنّما هي جوهر التّوحيد النصيري بالبحث في المعنى والمثال والصورة وقد أدركنا ذلك في فصل "الوحي الآخر" ووقفنا على تطوّر مقالات الفرق النصيريّة في تأليه عليّ من قائلين بأنّه المعنى المتجلي في خمسة إلى القائلين بأنّه في الشمس أو في القمر أو في الهواء .. وأولئك هم الشمسيّة والقمريّة ، والغيبيّة .

أمّا الأعياد والعبادات ، فلا يختلف رأينا عمّا قلناه في قصّة الخلق :

وتحقيقه أنّ الكتاب الجامع ، والمرجع الوثيق عند النصيريّة هو مجموع أبي سعيد ميمون بن القاسم الطبراني ، فلم يتجاوزوه ، ولم يختلفوا بعده اختلافا ذا بال . والمفيد من هذا أن تصوّر العالم وأداء العبادة عند النصيريّة قد استقرّ منذ العهد التأسيسي ، وهذا يعود إلى نزعة المحافظة عند الفرقة الهامشيّة ، احتماءً من الدخيل أوّلا ، وتأليفا لعقيدة يجب أن توحّد بين سائر المنتحلين لتحقيق السيادة . وفيها إشارة مفيدة إلى قصّة الخلق ونظام العالم أوّلا ، ثمّ إلماع إلى العبادات بما يوقف على الغاية منها وأصل تأوّلها .

* * *

ففي مقالة الخلق والتكوين تقسّم النصيريّة العالم إلى : علوي نورانيّ ، وسفليّ أرضي ؛ وتسمّي نزول آدم إلى الأرض بـ"الهبطة " .(1)

وفي العالم العلويّ يقصّ الخبر عن الإمام الصادق في كتاب الهفت أنّ أوّل شيء خلقه الله الواحد القهّار (2) هو النور الظليّ ، خلقه من مشيئته ، ثمّ قسمه إلى أظلّة أدّبها بأن سبّح نفسه فسبّحته ، وحمد نفسه فحمدته ، وحقّق نفسه فحقّقته ؛ وخلق من تسبيحها السّماء السابعة ، وكذلك الأشباح ؛ وخلق من تسبيح نفسه الحجاب الأعلى (3) ؛ ومن الحجاب الأعلى خلق الشمس وهو النور الذي به احتجب ، فلا تعبد الشمس من دون الله تعالى ؛ وإنّما سميت شمسًا لأنّها **«استشمست من الله إذ كان النور حجاب الله ، فجعلت الشمس للنهار واصطفاه الله بها (..) والقمر خلق من الحجاب الأدنى ، فجعل القمر في الليل واصطفاه الله به ، فهو يزيد وينقص حتّى يرجع إلى الحجاب النوري (..) قلتُ : لم لا يعبد القمر من دون الله كما يعبدون الشمس ؟ قال : إنّ القمر من الحجاب الأدنى »** (4).

ثمّ خلق لها، لتلك الأظلّة، الجنّة السابعة ، وهي أعلى الجنات تمامًا كالسّماء السابعة هي أعلى السماوات . ثمّ خلق آدم الأوّل ، وأخذ عليه الميثاق وعلى ذريته بأن قال : "« من ربّكم ؟ قالوا : سبحانك لا علم لنا إلاّ ما علّمتنا » (البقرة : 32 / 2) ؛ وجعل الحجاب الذي خلقه من تسبيح نفسه أعلمهم ، فتمّت عليهم الحجّة بعد ذلك .

---

(1) *راجع سليمان الأذني ، الباكورة السليمانيّة ص 56.*

(2) *راجع كتاب الهفت ، ص 40.*

(3) *راجع نفسه ص 39 ـ 41.*

(4) *راجع نفسه ، ص 100 ـ 101.*

وخلق اللّه بعده سبعة آدميين في سبع سماوات على مثال السماء الأولى، لكلّ جنّة ؛ وجعل النور الأوّل أفضل من الثاني ، وهكذا على التدريج حتّى السماء الأخيرة ؛ وكان اللّه إذا طرق سماء لبس حجابها ، أخذ على أهلها الميثاق ، وجعل عليهم حجابا معلّمًا ، فقامت الحجّة على جميعهم ؛ وأنشأ لكلّ سماء يومًا ، وفرض على كلّ سماء جنسا من التسبيح والتهليل ؛ وأقام حجبه رسلا إلى أهل كلّ سماء، وجعل لكلّ سماء بابًا ⁽¹⁾.

وإنّما كانت السّماء موطنا ملائما لأهلها لأنّ اللّه جعل فيها عينا منها أعمالهم ، وفيها علومهم ، إذ غمس الله الأظلّة والأشباح في كلّ عين ، فصار من ذلك أرواح في الأبدان ⁽²⁾ وهو إذ خلق العناصر الأربعة : النار ، والريح ، والماء والطين ، فحجب النار بالريح والماء أيضا وصنع من زبد البحر طينا حجب به الماء ؛ وصوّر الملائكة من نور ، والجنّ من نار ، وسوى آدم من طين .. قضى في بدء الخلق أن تكون أرواح المؤمنين من أرواح الملائكة ، جميعها من نور ؛ وقضى أن تكون أرواح الكفار والأبالسة والشياطن كلّها ظلميّة سوادًا ⁽³⁾ ؛ وشاء أن تكون الملائكة أوّل خلق يعبدونه ، لا يزلون ولا يخطئون ، يفتن الجان بعضهم بعضا فيكون في ذلك بداية فساد هو غير ما أحدث ابليس ، لأنّه خلق في أصله خلقه من معاصي المؤمنين وزلاّتهم⁽⁴⁾ فاستكبر وذريته لأنّ اللّه لم يؤدّبهم تاديب المؤمنين وأهل السماوات ، فكان ابليس من الجهل والمعصية ، لا يطيع اللّه أبدًا ولا يعرف سبيل الرشاد⁽⁵⁾ ؛ وإنما جهّله الله من جهة الحجب المختلفة⁽⁶⁾ ولعلّ زلاّت المؤمنين قد قضت بأن تكون سبع سماوات تفصل أولاها أخراها ، هي مساكن الخلق على قدر الايمان ، وصفاء الدرجة ، ونجد بالفعل تمثيلا لهذه السماوات المتدرّجة نحو البابيّة بالعقاب ، وهي عقاب الصّراط . ففي السّماء الدنيا أهل الإخلاص واسمهم المخلصون ؛ وفي الموالية المختصون ، وفي الثالثة صعودًا النجباء ؛ والتالية لها النقباء ، وفي الرّاجحة عليها الأيتام ؛ وفي السّماء الفضلى مطلقا : الأبواب ، وهذه الأسماء هي درجات في الديانة والصفاء ، ينتقل بينها المؤمن على التدريج حتى يبلغ أرقى المراتب ، ويستحيل في النهاية كوكبا نورانيا . جاء في الصّراط :

---

(1) راجع نفسه، ص 42 .

(2) راجع نفسه ص 45.

(3) راجع نفسه ، ص 95 .

(4) راجع نفسه ص 58 .

(5) راجع نفسه ، ص 53.

(6) راجع نفسه ، ص 53 .

« فإذا ثبت عنده ذلك ولم يزلّ ، ولم يشكّ ، استوجب أن يبلغ بفضل مولاه عليه وإحسانه إليه أن يسمع من الباب علم مولاه صراحا وكشفا وعيانا ، فيكون بعد المشاهدة معاينة بالنظر ويجمع له الأمور والأصول التي سلفت له في جميع العقاب ، فيكون إن شاء اللّه غائبا ، وإن شاء حاضرا وشاهدا وثابتا ومعاينا ومستمعا ، لا يغرب عليه شيء من طلبته وإرادته وبغيته ، ويكون عند ذلك سببا من أسباب اللّه وحجّته على أوليائه ، ونقمة على أعدائه ، وسراجًا يُستضاء به ..»(1)

وقد ذكرنا فيما سبق أنّ اللّه قد ظهر في قبب سبع في العالم العلويّ ، وظهوره رباعيّ الأركان : فالقبة الأولى هي قبة الحنّ ، وفيها كان المعنى فقط ، والاسم شيثا ، والباب جدّاح ، والضدّ روزبه ؛ وفي قبة البنّ كان المعنى هرمس الهرامسة ، الاسم مشهور ، والباب اذاري ، والضدّ عشكا . وفي القبة الثالثة ، قبة الطّم ، ظهر المعنى بأزدشر والاسم بذي قنى ، والباب بذي فقه ، والضدّ بعطرفان. وفي قبّة الرّم كان المعنى أخنوخ ، والاسم هندمه ، والباب شرامه ، والضدّ عزرائيل . والمعنى في قبّة الجنّ هو درّة الدّرر ، والاسم ذو النور ، والباب أشاديا، والضدّ سوفصطا . والمعنى في قبّة الجنّ البرّ الرحيم ، والاسم ابن ما كان ؛ والباب أبو جاد ؛ وليس فيها ضدّ . وفي القبّة الأخيرة ، وهي قبّة اليونان ظهر المعنى بأرسطو ، والاسم بأفلاطون ؛ والباب بسقراط ؛ وكان الضدّ درمانيل (2).

ولئن اعتبر ر.دسيو (R.Dussaud) القبة التي يظهر بها اللّه هي مقابل القميص أو الهيكل الذي يحلّ فيه البشري (3) فإنّها تعنى من جملة ما تعني زمانيّة الدّور أو حتّى الكور . فيلفت الانتباه من هنا إلى أنّ هذه القبب ليست أسماء للسماوات السبع والمظنون أنّ كلّ قبّة منها تستوعب السماوات بتمامها . ثمّ إنّنا لا نظفر من طريق اليقين بمدّة الدور ، فهي تارة خمسون ألف عام (4)، وهي تارة أخرى أربعمائة ألف سنة (5) . فإذا علمنا أنّ السنة العلويّة غير السنة الأرضيّة ، تجاوزت الإشارة كلّ تقدير مضبوط .

وإنّما السّؤال الآن هو كيف أخطأ أولئك الخلق وهم في العالم العلوي

---

(1) *راجع كتاب الصّراط : الفقرة 23. إلاّ أنّ في كتاب الهفت الشريف إخبارًا بأنّ المؤمن إذا بلغ هذه الدرجة من الصفاء أصبح من الملائكة . راجع ، ص 190 .*

(2) *راجع الباكورة السليمانيّة ، ص 61 ـ 62 .*

(3) *راجع ر . ديسو (R. Dussaud) ، المرجع المذكور ، ص 74 ، الهامش عدد 6.*

(4) *راجع كتاب الهفت الشريف ، ص 187 ـ 188 .*

(5) *راجع الهفت الشريف ، ص 188 .*

حتّى استحقّوا ذلك التردّد بين السماوات / العقاب ، وقضى أمرهم أن تكون تلك القبب المتعاقبة ، استصفاء لهم ، وللناجين من الناسوتية ؟

يوجّه هذا السؤال إلى التذكير بالغاية الإلهيّة من الخلق أصلاً ؛ وعبارته في كتاب الأسوس صريحة :

«قال السائل : أخبرني ما يريد الله من خلقه ، وما يريد الخلق من الله ؟ قال العالم : يريد الله من خلقه أن يعرفوا حكمه وكلامه وظهوره من أوّل الخلق إلى آخره وكونه قبل الخلق وكونه بعد الخلق وكونه مع الخلق » (1)

فكان أصل الإثم من أهل السّماوات إمّا الشكّ في الظّهور الإلهي ، والارتياب أو التردّد في الحجب ، والتقصير عن فهم العلوم الربّانيّة . وهذه في كلّ جوانبها مسألة اعتقاديّة جوهريّة لأنّ موضوعها التوحيد لا ما سواها أو دونها من التثاقل في أداء العبادات . ويمثّل كتاب الصّراط أفضل مصدر لاستخراج امتحان أهل العقاب السماويّة على أيّ وجه يتمّ .

إلاّ أنّ ذاك السؤال يوجّه أيضا إلى الخطيئة الأصليّة التي استحقّ بها الإنسان أن ينزل إلى الأرض ، سيما إذا كان من أهل السّماء الدنيا ، إذ خلقهم الله من نور رقيق ، وهم بذلك أقرب إلى الشكّ والارتياب (2) .

ففي الخبر أنّ الله قد علّم الخلق كلّ ما يحتاجون إليه ، ونشر على مسامعهم سرّ خلقهم وعجزهم ، ووجه اهتدائهم ، وأبان لهم أمر ظهوره لهم ، وتجليه بحجابه ، واستوثق منهم على كلّ ذلك ، وقضى في ذلك خمسين ألف سنة، ثمّ أذن لهم في النزول إلى الأرض ليمتحنهم ، ويختبر حسن بلائهم بما علّموا منه تأويلاً لقوله : « ليبلوكم أيّكم أحسنُ عملا » (هود : 11 / 7)

«فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا لأضعفهم يقينا : تعالوا حتّى نجتمع إلى رئيسنا ، ونطيعه في سماواته ، ولا نحتاج أن نهبط إلى الأرض . فلمّا قالوا ذلك وهم لا يعلمون أنّ ذلك معصية وردّ على الله تعالى ، واجتمعوا إليه ، وكان الله عزّ وجلّ ظاهرًا لهم يرونه رؤية العين ، وقالوا : إلهنا وسيّدنا ومولانا ، أخبرتنا بأنّك تسكننا في الأرض فتبلونا في الأرض وتخلق من معصيتنا عدوًّا لنا ، لك المشيئة في أمرك والبدا في فعلك . لا تهبطنا إلى الأرض ، ودعنا في السّماء نحمد لك ونشكرك ونعبدك . قال : ها قد

---

(1) راجع كتاب الأسوس ، ورقة 46ب .

(2) جاء في كتاب الهفت الشريف :« وقال : أضعفهم السابع أي أقلّهم نورًا وأكثرهم إيمانًا وأرقّهم يقينًا » راجع ص 44.

عصيتموني بردّكم على قولي ، أفلا قلتم إلهنا أنت أعلم ولا علم لنا استسلمنا لأمرك واتّبعنا رضاك (..) فخلق من معصيتهم حجابا ، واحتجب عنهم به وخلق لكلّ واحد سبعة أبدان يتردّدون فيها ثمّ ينقلبون إلى غيرها . قال : فعلموا أنهم أخطأوا وغلطوا على أنفسهم (..) فندموا على ما فاتهم ، وطافوا بذلك الحجاب سبعة الاف سنة ندما على ما قالوه ، وأسفا على ما فاتهم من رؤيته وعلمه وحرمانهم من النظر إليه وحلاوة كلامه (..) فلمّا فقدوا الاستراحة استوحشوا (..) فأرسل إليهم الرسل » (1).

إنّ هذا التصوّر للعالم العلوي لم يبق في النّصوص النصيريّة اللاحقة دونما تغيير ، ويبدو أنّ المناظرات بالمقولات الفلسفيّة اليونانيّة خاصّة قد ألجأت إلى القول بالفيض والانفعال عن الذّات الأولى .

ففي كتاب الأصيفر لأبي عبد الله محمّد بن شعبة الحرّاني يصبح الله النور الذي انفعل عنه العقل الأوّل ، وعن ذاته فاضت كلّ الكائنات ، ومرّة هو النفس الكليّة . ولئن لم تخل العبارة النصيريّة من اضطراب في التصوّر فإنّها تعتبر تطوّرًا لما ذكرناه عن كتاب الهفت الشريف ، وكذلك كتاب الصّراط . ويستند تصوّر العالم العلوي إلى تصوّر الذّات الإلهيّة أصلا ، ويقوم هذا بدوره على تأويل للآية في مدّ الظل :

« فقال تعالى :ألم تر إلى ربّك كيف مدّ الظلّ ، ولو شاء لجعله ساكنا ، ثمّ جعلنا الشمس عليه دليلا » (الفرقان : 45/25) **فالظلّ هو النور المتصل بالوجود بأسره من نور الشمس ، فكان الظلّ نور نور لا كظلال أجسامنا المظلمة الكثيفة ، فجعل الشمس مبدي الظهور للظل والنور ، كما قال : نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء »** (النور :24 / 35) (..) **فلمّا كان هذا النور الشعشعاني الفائض من ينبوع الأنوار ومبدع الجواهر وواهب الصّور جعل النور ضياء والضياء ظلاّ ، فالنور باطنه الذّاتي قائم بذاته غير مفتقر إلى معنى (..) والصّور الفائض عنها النور والضياء والظلّ هيولى الهيولات ، وأسّ الحركات وفاعل المفعولات »**(2).

ومجملُ قول الحرّاني في العالم العلويّ أنّ الله قد خلق من نوره الحجاب الأوّل ، والعقل الأوّل ، وقد أبدع الحجاب الأوّل من قدرة بابه ، وعن الباب فاضت جميع الكائنات من سماوات وأفلاك وسائر عناصرها :

«واعلم وفّقك الله وإيّانا [إلى ما] يختاره ويرضاه ،

---

(1) راجع كتاب *الهفت الشريف* ، ص 50 ـ 51 .

(2) راجع كتاب *الأصيفر* ، ورقة 113.

وجنّبنا وإيّاك القواطع أنّ حجاب الله الأعلى (محمد) الذي ليس له فرق ولا فاصلة من مبدئه ومنشئه هو العقل الأوّل المحيط بالكلّ قوّة وقدرة وعظمة وجلالة ، وكبرياء ، ومهابة ، وهو محدود الوجود [و] نهاية العالم ، وهو ليس بجسم ، ولا يحلّ في جسم ، ولا يقع تحت نعت ، ولا يحيط به فكر (..) قائم بالقدرة والقدرة الإلهيّة والعظمة ، فائض عن ذاته سائر الذوات من مبدع الكلّ ، فذاته لا تحدّ ولا تعل (..) وهو اسم الله العظيم وصراطه المستقيم (..) وأمّا الباب الأعلى ، هو باب الله اللاحق والشيخ الناطق ، فهو النفس الكليّة [1] المشار إليه بالبابيّة ، وهو نور الله وسرّ وجود الوجود ، وهو نور العقل وصفته ونطقه وكلمته (..) وعنه فاضت النفسانية والبهجة الملكويّة والجلالة القدسيّة ، والأجرام المضيئة ، والصّور البدريّة (..) الحافة حول عرش الرحمان ، فهذه عالم النفس المجرّدة المتصلة ببارئها .

ثمّ ظهرت النفس التي هي باب لطيف وجوهر شريف قامت منه السبعة الأفلاك المشار إليها بالسموات وأيّد فيها نفوسا نيّرة وكواكب مزهرة ، وبثّ فيها ملائكته و[أ] ظهر فيها عجائب صنعته، وظهر لهم بما أظهرهم به لطفا ورحمة ، وسمّاهم جنات وعيونا وملائكة وحجبا .

ثمّ فاضت فيضا ثانيا على ما دونها من المنزلة [و] ناسبها في الزينة ، وهي رتبة القمر ، وهي النفس الناطقة وهي جبرائيل ، وهو الدليل ، وهو باب الأبواب وسبب الأسباب ، فلا يدخل إلاّ منه ، ولا يقصد الدّعاء إلاّ إليه .

ثمّ انصاغت من جواهر أنوارها كون ثالث ، وهي العناصر الأربعة ، فظهر عنها النار والهواء والماء والثرى ، ومزجت من مفترقاتها فكان من ذلك كون العالم البشري ، وسائر الأكوان الموجودة [2]» .

ويبدو في غير هذين الخبريْن أنّ الكائنات العلويّة إنّما هي محالّ

---

[1] جاء فيما يناقض هذا الرأي من اعتبار الرّب هو النفس الكليّة : « واعلم أنّ جميع الانوار من نوره وصورة حركة الوجود من ظهوره ، واعلم أنّ الكثيف محمول باللطيف ، واعلم أنّ السماوات والارض وما فيهنّ من عظم الخلق ليس لها مقدار عند الرّب الذي هو النفس الكليّة ». راجع نفسه ، ورقة 34ب .

[2] راجع كتاب الاصيفر ، ورقة 131 - 133 .

لمدبّرها ، وقد سبق أن بيّنا الملائكة الاربعة التي تولّت تدبير الكواكب (1)؛ ويزيد الصويري على ذلك بيانا يشرح فيه أهل البروج والإقرار بانّها بيوت النقباء، فبرج الحمل بيت لابن جحّاش ، والثور لخالد بن وهب ، والجوزاء للمّاح بن قيس النوري والسرطان لمالك الربعي العامري ؛ وشخص الأسد هو سعد بن معاذ ؛ وشخص السنبلة (هكذا بدل العذراء) ثوبان ؛ وشخص الميزان هو كعب بن مالك ؛ وشخص العقرب هو بشر بن قيس الفهري ، وشخص القوس عدي بن مصعب ؛ وشخص الجدي معمر بن مشافع ؛ وشخص الدلو معمر بن سراقة الغفاري ؛ وباطن الحوت هو كعب بن أسعد . قال فيها كلّها :

[الرجز]

ثم أثر البروج اثنا عشر   أضحت بيوت النقبا المنّو الغرر
يحدث منها الفعل في هذا البشر   وكلّ شيء فله منها أثر
إذا عرفت قطبها المجريّا (2)

أمّا أشخاص السّبعة السّيارة فينظمها الصويري أيضا في قوله (3)

[الرجز]

يحلّ في السبعة السيّارة   وهي المدبرات والأمّارا
رئيستها الشمس ذو الحرارة   عبيدة فيه لنا بشارا
ومصعب فالقمر المضيا

ثمّ زحلها السيّد المقدادي   وجندب فالمشتري البادي
والزهرة الغراء للمرتادي   ابن زرارة أسعد السعادي
من بعد المريخ لظعونيا

ثمّ عطارد لا تكن غفولا   عنه فذاك السيد الجليلا
هو ابن تيهان الفتى النبيلا   وسرّه قنبر في الحلولا
تمتد من أسراجها الوضحيا .»

ولمنازل الأفلاك ثمانية وعشرون شخصًا ، هي محمد بن حارث في الأوّل ؛ وقيس بن حبيب في الثاني ؛ وسويد في الثالث ؛ وكناية بن جهم في

---

(1) راجع *كتاب الأسوس* ، ورقة 22 ب ـ 124 .

(2) راجع *الصويري* ، *الارجوزة* ورقة 1237 ، ثمّ ورقات 1237 ـ 1288 .

(3) راجع نفسه ، ورقة 1238 ـ ب .

الرابع ؛ وعون الاسرائيلي الغنوي في الخامس ؛ وضفر بن رافع في السادس ؛ وسعدي في السابع ؛ ومنية بن الحارث الجعدي في الثامن ؛ وحاتم بن حذيفة في التاسع ؛ ونعيم النوفلي في العاشر ؛ والسّدوسي في الحادي عشر وهو النصر الشريف الأنور ؛ ثمّ ابن عبد الله الأحمدي في الثاني عشر ؛ وعمر بن حارث في الثالث عشر ؛ وعامر بن الطفيل المعمري في الرابع عشر ؛ وسعد بن محجن الثقفي في الخامس عشر ؛ وزفر بن سفيان في السادس عشر ؛ ومعاذ ابن الجموح في السابع عشر ؛ وابن القبيصة في الثامن عشر ؛ وسهل بن قسامة في التاسع عشر ؛ وعبد الله الحارثي في العشرين ؛ وابن الهيثم في الواحد والعشرين ؛ وحطيم بن معدّ في الثاني والعشرين ؛ ورافع بن مالك في الثالث والعشرين ؛ وعمار الأسود في الرابع والعشرين ؛ وتحيه (؟) بن عديّ في الخامس والعشرين ؛ وابن سلمة اليزيدي في السادس والعشرين ؛ ثم يزيد ابن البقيم في السابع والعشرين ؛ ثم نمير بن هيثم الأنصاري في المنزل الأخير(1).

يبدو لنا من هذا التصوّر للفيض والكواكب والأفلاك أنّ المقالة الرئيسية الثاوية خلف الاعتقاد في الأشخاص النورانية هي مقالة الصابئة الحرّانية كما سبق أن أشرنا . ومجملها أنّ آلهة تسكن تلك المحال النورانيّة ، وتتولّى تدبيرها، وتلك الآلهة الأشخاص هي في الوقت نفسه عند النصيريّة صورة ومعنى (أي باطن) . وكلّها راجعة إلى النور الأوّل الذي فاضت عنه وأحدثها . وهي بعبارة صاحب كتاب الهفت ، " أظلّة" تزداد رقة كلّما زادت في التدرّج عن النور الأوّل .

فيبلغ بنا هذا التصوّر للعالم العلوي إلى حدّ التمازج بينه وبين العالم السفليّ ، وتحقيق ذلك :

1 ـ إنّ الأشخاص المذكورة في كلّ كوكب وفلك ، وفي كلّ منزلة من منازلها لهي في الحقيقة الواقعيّة والتاريخيّة علم مشهود وعين له أثر.فحدث ، لشدّة إيمانه وبلوغه أعلى المراتب في الصفاء ، أن أصبح مدبرًا واستقام متوليًا للأفلاك والسماوات وسائر المدبّرات ؛ فبدا بذلك معنى أو باطنا بعد أن كان صورة مشهودة .

2 ـ إنّ ذلك العالم العلوي ، بكلّ أشخاصه المدبّرين يحيل على تعدّد في فردانيّة وتلك غير الظهور الإلهيّ بالخمسة المصطفيّة كما شرحنا ؛ ويبدو من جهة أخرى أنّ العالم العلويّ هو الذي يدبّر شؤون العالم السفلي ، كذا تبدو وظيفة الأبراج ، وكذا مواضع الكواكب ، وسائر المدبرات . فإذا العالم السفلي منفعل بتمامه بكلّ أوامر العالم العلويّ وكائناته ؛ وضروري ، في مثل هذا التصوّر ، أن تبرز ثنائية الصورة والباطن ، من أمثال تلك الأشخاص ، الساهرين على نظام الكون ؛ وإذا ما زال عهد ظهر فيه المقداد أو سلمان أو

---

(1) راجع *الصويري* ، *الأرجوزة* ، ورقة 238 ب ـ 239 ب .

غيرهما من الأيتام والنجباء والنقباء .. فإنّ زوال العهد لا يلغي بقاءهم وإن بالظهورات في غير هياكلهم الأصليّة .

هنا تبدأ محنة العالم السفلي ، ولكن ضمن تصوّر مضبوط لمراتبه ودرجاته .

أيّ تصوّر تبدي الأصول النصيريّة للعالم الأرضي ؟

يمكن أن نعوّل في بيانه على حديث **الهفت** لاطراده وإن جزئيا ، في شتّى المرويات .والواضح لنا أن حديث الهفت لا يفهم خارج نظرة أساسيّة لخلق الأرض ، جعلتها النصيريّة موازية لنظرتها إلى العالم السفلي . فهي ترى أنّ الله جعل سبع أراض تمامًا كعدد السماوات ، وفي كلّ منها خلق وآدم هو رأسهم ؛ وكذلك أدوار وظهورات . وتمثل هذه الأراضي السبع ، كالسماوات ، درجات متفاضلة لكلّ منها اسم وقميص . فأهل الأرض الدنيا هم **التابعون** ، وأهل الأرض فوقها هم **المستمعون** ، ويعمّر الثالثة بعدهما **السّاعون** ؛ و **المقدّسون** هم خلق الرّابعة ؛ و**الروحانيون** هم أهل الخامسة ؛ و**القريبون** هم أهل السادسة ، وخلق الأرض السابعة وهي الفضلى هم **المقرّبون** (1) .

وإذا كانت السّماء هي سلمان في النورانيّة فإنّ الأرض هي المقداد في الرتبة ، وهما معًا حجّة على من دونهما من سائر الخلق (2) ومعناه أنّ السّماء ترجع إلى سلمان في التدبير وكذلك ترجع الأرض إلى المقداد في التصريف ؛ **وكما كان المقداد منفعلاً عن سلمان فإنّ الأرض هي أيضا منفعلة عن السّماء تابعة لها** .

بهذه الرؤية الانفعاليّة لعالمي الأرض والسّماء ، وهي نظريّة الفيض عن الذّات الواحدة ، تؤسّس النصيريّة تأسيسًا عميقًا لنظريّة وحدة **الوجود والكون** ، وحدة وجود الإنسان إن كافرا أو مؤمنا ، ووحدة وجود سائر الكائنات الحيّة بين حيوان ونبات ، وكلّها قمصان للإنسان ، بل حتّى الجماد منها كالنحاس والحديد .. أحيانا (3) ؛ وهي أيضا نظريّة في وحدة الكون حينما تقرّر النصيريّة بانفعال الأرض عن السّماء ، والسماوات السبع عن بعضها البعض ؛ وكذلك الأرض عن السّماء ، والأراضي السبع عن بعضها بعضا ، فانفعال الأفلاك والكواكب عن النور الظلّيّ .. وهكذا .. ، فهي سلسلة لا تتناهى في التدرّج من النور الأوّل إلى شتّى القمصان الظلمية ، بعد أن ركبّها الله من الطبائع الأربع . ويبدو لنا أنّ المقالة الأساسيّة الكامنة وراء هذا التصوّر هي مقالة العقل الفعّال ، وكذا مقالة

---

(1) راجع *تقي شرف الدين ، النصيريّة ، ص 129 .*

(2) راجع *كتاب الصّراط ، الفقرة 170 .*

(3) راجع *فلسفة التناسخ .. في ابلا 164 (2/1989) ص ص 306-307 ؛ كتاب الصّراط ، ف 175 201-203 .*

المحرّك الأوّل الشهيرتان في الموروث الفلسفي اليوناني .

ويكاد يدفعنا هذا إلى ا لإقرار بأنّ نظرة النصيريّة هي - في هذا المقام - نظرة عليّة للتكوين ، وإنْ أغرق التراث الإسلامي خاصّة في تحرير خلق الله من كلّ سببيّة إطلاقا لمشيئة الله وتنزيهًا له وإيمانا بأنّه "فعّال لما يريد" (هود : 107/11) .

إلاّ أنّ حديث الهفت يضيف إلى هذا التصوّر الانفعالي أو العليّ مقالة الأدوار والقبب وتمثل في نظرنا الجانب الأفقي الذي ينتظم به "تصوّر الكون والوجود معًا" ، مثلما تمثل نظريّة العليّة والانفعال المتدرّج **الناظم العمودي** .

وبيان هذا الرأي أنّ اللّه قد خلق سبعة آدميين قبل أن يخلق آدم ؛ بل إنّ أوّل من افتتن بالأرض هم الجانّ ، ولكنّهم أفسدوا فيها وخالفوا وعصوا ، وكانوا بذلك أضداد الملائكة الذين لم يزلّوا ولم يخطئوا ودأبوا على التسبيح والتهليل في السّماء الأولى الفاضلة . لذلك اعتاض الله عن الجانّ بالإنسان في تعمير الأرض ، ولمّا شاهدت الملائكة ما كان من فساد الجان سألت ربّها في حياء : « **أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدّماء ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك** » (البقرة :2 / 30) ؛ وإنّما قاسوا حال الإنسان بأمر الجان المفسد ؛ ولولا أن قدّم اللّه الإنسان على الجان ، ورفعه على ابليس ، لما استكبر هذا واستنكف من السّجود لآدم تقديرًا واعترافًا بفضله عليه .

ويفصّل حديث الهفت أنّ وجود النّاس على الأرض قد شهد أدوارًا متعاقبة هي أربعمائة دور ، وطول الدور أربعمائة ألف سنة ، وفي كلّ دور سبعة آدميين ؛ وفي كلّ دور آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد (1) نعني : في كلّ واحد من السبعة الآدميين ؛ وفي كلّ دور آدمي يخلق اللّه محمّدا وعليّا وفاطمة والحسن والحسين (لاحظ وجود عليّ بينهم ، وهم تمام أصحاب الكساء في السنة الشيعيّة) . وهؤلاء أهل اللّه . وفي كلّ دور آدميّ أيضا يخلق اللّه أبا بكر وعمر وعثمان ، وهم الأضداد أو تجليّات الضدّ . ويكون في كلّ دور أخيرًا الأئمة بأعيانهم ، ويعلّل الإمام الصادق ذلك فيما يذكر الخبر :

« **إنّا منّا (الأئمة) رسل اللّه مادام في خلقه حاجة . فإذا بدا للّه أن يهلكهم رفعنا إليه، وإن بدا [له] أن يخلق خلقا آخر كنّا نحن الرسل إليهم** » (2).

فأدوار الآدميين إذن لا تخرج عن السبعة مهما أوغلت في القدم ، ومن ذلك ما كان معنى **الهفت** أي سبعة .

ويزيد الخبر تفصيلاً مفيداً حين يقرّر جعفر الصّادق في إجابة السائل

---

(1) راجع كتاب *الهفت* ، *ص 188* .

(2) راجع نفسه *ص 189* .

أنّ الله لا يخلق الدور الواحد في الوقت الواحد إلاّ ويجعل معه أدوارًا كثيرة توازيه في أماكن أخرى خفيّة عن النّاس لا يدركونها ، وفي ذلك إشعارٌ بما يمكن أن نسمّيه بـ "الخلق الموازي غير المتناهي" ، وهو ما يدعم عندنا قبول فكرة "العوالم المتوازية مطلقا " وكلها تشترك في الدّور والعصر دون أن يشهد بعضها بعضا ، فهو كون ذو عوالم متوازية لا يحصى عددها ، وذو حيوات . متعاصرة لا يدرك حصرها ، فيكون ذلك شيئا من الذّات المطلقة في عظمتها ، وحجّة على الذّات المتناهية في صغرها وهو الإنسان :

« وعن المفضّل قال : سألت أبا عبد الله قلتُ : هل ، يا مولاي ، مع دنيانا هذه دنيا أخرى ؟ فقال (صلعم) : يا مفضّل ، خلق مثل قبتكم هذه اثني عشر ألف قبة ، لو أخذت قبتكم هذه ووضعت في وسط قبة منها لم تبن (في الأصل : لم تبيّن) فيها . ولكلّ قبة اثنا عشر ألف باب ، وعرض كلّ مصراع منها اثنا عشر ألف عام ، فيها صفوف قيام على أقدامهم حتّى لو ألقيت إبرة ما وقفت إلاّ على رأس رجل منهم ، يسبّحون الله ويقدّسونه ويبلغون فلانا في تسبيحهم . قلت : يا مولاي ، من ذرية آدم هؤلاء ؟ قال : لا يعرفون آدم ولا ذريته . قلت : يعرفونكم أنتم الأئمة يا مولاي ؟ قال : نحن عندهم أعرف بنا من عندكم »(1)

يسع أن نستنتج ممّا سبق ما يلي :

1 ـ يبدو في قصّة الخلق التي أوردها الأذني في الباكورة السليمانيّة بعض الزيادات على ما جاء في كتاب الهفت وكذلك في كتاب الصّراط ؛ ومنها أنّ النّصيريّة يعتقدون أنّهم كانوا في البدء أنوارًا مضيئة ، وكانوا يفصلون بين الطاعة والمعصية لا يأكلون ولا يشربون ولا يغيطون ، وكانوا يشاهدون عليّ ابن أبي طالب بالنّظرة الصّفراء ، فداوموا على هذه الحال سبعة آلاف وسبعا وسبعين سنة وسبع ساعات وقالوا إنّ الله ففكّروا بذواتهم أنّه لم يخلق خلقا أكرم منّا فهذه أوّل خطية ارتكبوها ، فخلق لهم حجابا يحجبهم سبعة آلاف سنة (2) . ولئن كنّا لا نجد في غُذاء أهل العالم النوراني ما يحوج إلى التعليق لمناسبته للرواية القرآنية في الغرض ، فإنّنا نزعم أن يكون في بقية الخبر زيادات على الأصل في كتاب الهفت . وننبّه إلى أنّ الخطيئة المذكورة لم يستحق بها النصيريّة الهبوط إلى الأرض ، فليست من ثَمّ "الخطيئة الأولى " ، بقدر ما هي خطيئة استحقّت بها النصيريّة التردّد بين الحجب والامتحان في السماوات السّبع ، وإنّما تعني الخطيئة الأولى أهل الظلّ الأخير من خلق السماء الدنيا ،

---

1) *راجع كتاب الهفت ، ص 189* .

(2) *راجع الباكورة السليمانيّة ، ص 59 ـ 60* .

أولئك هم الذين أذن لهم اللّه في النزول وطمعوا في البقاء مسبّحين مهلليل ، فأخطأوا بطمعهم واحتجب عنهم اللّه ، وصرفهم إلى الأرض ليبلوهم ، وقد ذكر الأذني ذلك في الخطيئة الثالثة (1).

2 ـ يبدو تطوّر مقالة النصيريّة في الخلق وبدء التكوين ، من خلال ما ذكر الخبر في الباكورة ، من ظهور اللّه لأهل المراتب العلويّة في صورة الشيخ ثمّ الشاب ثم الطفل امتحانا وابتلاء . فترى الكلازية أنّ اللّه قد ظهر بالقمر فالطفل هو أوّل ظهوره هلالا ، والشاب هو ثاني ظهوره بدرًا ، والشيخ هو ظهوره مكتملا (2) ، وتلك مقالة لا تقبلها الشمسيّة ولا الغيْبيّة .

3 ـ إنّ تصوّر النّصيريّة لقصّة الخلق ونظام العالم العلوي والسّفلي مشتقّ في رمزيته وأشخاصه من السنّة الشيعيّة ، ومركّب على أصل العقائد الوثنيّة الحرّانيّة في السموّ بأشخاص أهل الولاية وأعلام التشيع إلى مرتبة الموكّلين بتدبير العوالم والكواكب والعناصر الطبيعيّة ، ويدلّ هذا التأليف المحكم بين هذه العناصر الثقافيّة والعقديّة المتنافرة على تأسيس واضح لسيادة التشيّع، والنزوع بذلك إلى تسويد فرقة النصيريّة خصوصًا ، مثلما يدلّ على استنجاد الفرقة ببواطن العقائد الثاوية في المحيط العراقي تحقيقا للتناسب بين الطريف والتليد ، وتوسيعًا لمجال الانتماء ، وشروط الاستقرار والاستمرار ؛ وبذلك أعادت الفرقة الهامشيّة صياغة العقائد الحرّانيّة الباطنة في الثقافة العراقية ، وأحدثت على غير مثال عقائد التشيّع ، وأبدعت من ذلك كلّه عقيدة بها خاصّة . ويزيد من أهمّية هذا التصوّر الديني ـ الثقافي لقصّة الخلق ، وتكوين العوالم أن جعلت الفرقة من نظام العالم في وجهيه العلوي والسّفلي فضاء عمل من أجل استصفاء الذّات ، وتحقيق الخلاص والنجاة فيصبح العالم درجات متفاضلة ، وعقابا لصراط غايته وصول المؤمن إلى شموذج إنسان أرقى ، ومثال مؤمن كامل .

هنا بالذّات تتنزّل العبادة باعتبارها خلاصة اسكناه الغاية من الوجود، وتأويل نظام العالم من حيث هو نظام هياكل وقمصان يتردّد بينها الإنسان ويعبّر من خلالها عن ترقيه في الإجابة للّه ، وتحقيق الأصلح في الكون ، من أجل سيادته .

* * *

تشمل العبادات الصّلاة والزكاة والصوم والحجّ والجهاد ، وكذلك مختلف التكاليف التي يؤدّيها المؤمن في الأعياد الدينيّة والمناسبات الدوريّة أداء

---

(1) راجع *الباكورة السليمانية* ، ص 61.

(2) راجع نفسه ، ص 60.

يتقرّب به إلى اللّه ، وطاعة له في سبيل النجاة .

وتتّفق النصوص النصيريّة قديمها وحديثها على تأويل خاصّ لها تتغيّر به كيفيّة أدائها . ويجمع أهل الفرقة على أنّ الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والجهاد إنما هي أسماء أشخاص في الباطن ومن أدّاها على الوجه المشهور كان أقرب إلى الكفر منه إلى التّوحيد .

أنشد المنتجب العاني : [البسيط]

«فكن بربّك ذا علم ومعرفة   واتبع أوامره واحذرنواهيه
فالدين فيه عبادات ظواهرها   أعيث أخا هائما أمسى يلاقيه»(1)

وأنشد الخصيبي في ردّه على الفرق الأخرى : [البسيط]

«يقول هذا الذي قال الرواة لنا   أفكار وزور وبهتان به مهنا
ولو تعلّم من علاّمة فهم   حقائق الدين لم يلق به وهنا
ولا تطلب دينا لاصلاة له   ولا صيام ولا فرض ولا سننا
ولا زكاة ولا حجّ ولا عمل   إلاّ تعبّد شيطان له وثنا
يحلّ ما حرّم المولى ليترك من   يطيعه في عذاب الله قد لعنا» (2)

ففي الصّلاة تقدّم النّصيريّة الظهر على سائر الأوقات (3) وهو ثماني ركعات لا أربع وأشخاصها القاسم والطاهر وعبد اللّه وإبراهيم وزينب ورقية وأم كلثوم وفاطمة أبناء الرسول ، وذاك قبل الفرض (4) ، ويذكر العاني أنّ الظهر بعد الفرض أربع ركعات أشخاصها محمد وفاطر والحسن والحسين(5) .

وكذا العصر فهي أيضا ثماني ركعات عند أهل العلم وأشخاصها عبد اللّه ومحمد وعوف وأبو سفيان وجعفر ومحمد وأبو الهياج أبناء الحارث عمّ الرسول، ثمّ ابن أبي حذيفة ، أمّا العصر بين عموم الناس فأربع ركعات ، وهي كفرض الظهر ولا فرق : [الرجز]

---

(1) راجع الديوان ، مخطوطة مانشستر MS 452 [655] ، ورقة 139أ .

(2) راجع الخصيبي ، ديوان الشامي ، ورقة 22أ .

(3) راجع العاني ، ديوان ، ورقة 177 ب : [الرجز]

« فأوّل الأوقات وقت الظهري   محقّق عند الرجال الزهري
يكون قبل الفرض يا ذا الذكر   ثماني ركعات ذوات قدري
فافهم بواطنها وكن ذكيا

(4) راجع نفسه ، ورقة 177 ب .

(5) راجع نفسه ، ورقة 178أ .

«فرضها كالظهر من غير شطط   ميم وفاء وحاءان فقط
فلا تشكّنّ فمن شكّ سقط   ومن علا بباطل فقد هبط
وبان بين قومه مخزيّا»(1)

أمّا صلاة المغرب فثلاث ركعات وأشخاصها محمد وفاطر (فاطمة) والحسن ؛ وصلاة العشاء أربع ركعات أشخاصها أيضا محمد وفاطمة والحسنان (2) . وتردف بها صلاة الشفع والوتر وأشخاصها أسد وعمران بن أسد في الصّلاة الأولى ، وعبادة بن بشير الخزرجي في الصّلاة الثانية .

وللنصيريّة صلاة أخرى تسمّى صلاة الليل ، وهي من النوافل عندهم وركعاتها ثمان أشخاصها مبينة في قوله : [الرجز]

« ثم صلاة اللّيل ذات النّفلي   ثماني ركعات أتت بالنقلي
من ذاك عبد اللّه غيث المحلي   ثم أبو طالب ربّ الفضلي
يا فوز من قد كان طالبيا
وحمزة والحارث المكرّم   والحجل والزبير والمقوّم
وبعده الغيداق بحر مفعم   عمومة المختار وهو العلم
طرزه من لم يزل عليّا » (3)

وكذا الصّوم أسماء أشخاص لا عبادة كما فهمها أهل الظاهر ؛ وأشخاص الشهر هم القاسم والطّاهر وعبد اللّه وابراهيم بن مارية أبناء محمّد ؛ وطالب وعقيل وجعفر بنو طالب ؛ وطلحة وأيتام النبي : أبو الهياج ، وأبو سفيان ، والحارث ، ويحيى ، وصالح ، والمغيرة ونوفل ، وأيتام سلمان وهم : المقداد ، وعبد اللّه بن رواحة ، وعثمان بن مظعون ، وقنبر ، وأبو الهيثم التيهان ، والمنذر بن الفتى ، وأسد بن الحصين ، ورافع بن مالك ، وذو العباس ، وعبد اللّه بن عمر ؛ وسالم بن عمير الخزرجي ، وأبيّ بن كعب ، ورافع بن ورقاء ، وبلال (4).

أمّا ليالي الشهر فهي : آمنة بنت وهب ، وخديجة ، وفاطمة أمّ حيدر ، وزينب ، ورقية ، وأمّ كلثوم ، وفاطمة الزهراء ، وميمونة بنت الحارث ، وأمّ أيمن، وأمّ سلمة ، وصفية ومارية وعزّ أخت حيدر ، وجمانة أختها ، وأمامة بنت زينب ، والرباب بنت امرئ القيس ، وصفية بنت عبد المطلب ، وزينب الحولى ، وفضّة ، وريحانة ، وجارية فاطمة، وأمّ مالك ، وأمة الله بنت خالد ، وأروى بنت الحارث ، وآمنة بنت الشريد ، وفاطمة بنت عمران ، وزينب بنت جحش ، وحليمة

---

(1) *راجع نفسه ، ورقة 179 أ .*

(2) *راجع نفسه ، ورقة 179ب .*

(3) *راجع المنتجب العاني ، الديوان ، ورقة 180 أ .*

(4) *راجع نفسه ، ورقة 139 أ ـ 140 ب .*

السّعديّة ، وحبابة ، وزينب بنت ثابت (1).

وتأويل الزكاة في عبارة الخصيبي أنّه الباب ، واسمه عنده جبريل ، ويرى أيضا أنّه سلمان الفارسي ، وفي كلّ هو الباب ، وكما كان جبريل بابًا إلى الله ، فكذا سلمان بابٌ إلى محمّد . يقول : [الرجز]

«كما الزكاة هي الباب اسمه جبريل »
«سلمان ليس سواه إلى الرسول دليل »(2)

وشرح محمد بن شعبة الحرّاني مقالة الخصيبي :« وأمّا الزكاة فهي الباب ، فإذا زكّى نفسه اتّصلت بالنفوس والعقول ، فاستمدّت منها لوامع الأنوار وحقائق الأسرار (3) » ومردّ هذه المقالة أنّ كلّ النفوس منفعلة عن سلمان الفارسي، كما أشرنا في تكوين الخلق وإنشاء العالم .

وينكر الخصيبي أن يكون الحجّ طوافًا وزيارة ورجْمًا كما قضى فقه الحجّ ونصّ أي القرآن ، أو حتّى كما جرت العادة الجاهليّة ، وإنّما أسماء أشخاص (4) يفسّرها الديلمي في ديوان الفسق : [الرجز]

والحجّ فرضٌ عند جميع العالم فحجّ واسع تنل مغانمي
فمكّة شخص النبيّ الهاشميّ والحرم السامي لويّ العالمي
والبيت فالميم النبي الأميّا
وأرضه فاطمة بنت أسد والسقف أبو طالب حق فاتّئد
أركانه فالحسنان والولد ومحسن البرّ الخفيّ قد رشد
من كان في الدين محسنيًّا (5)

ويفصّل الديلمي أشخاص الطّواف وزمزم والصفا والمروة ، والحجر الأسود ومنى والمشعر وكلّ المناسك والمواقيت (6) ، وكلّها تأويل لأحكام الحجّ بأنّها أشخاص المقدّمين وأهل الولاية للعلويّة من نسب الرسول ، وبيت فاطمة .

---

(1) راجع نفسه ، ورقة 142 أ ـ 143 ب ؛ الطبراني ، مجموع الأعياد ، ص 14 ـ 15 .

(2) راجع ديوان الشامي ، ورقة 165 .

(3) راجع كتاب الاصيفر ، ورقة 24 ب .

(4) راجع ديوان الشامي ، ورقة 65 ب : [الرجز]

« والحجّ اشخاص نور تسبيحها تهليل
ولا جمار حصاء ولا طواف يجول
ولا وقوف وسعي ولا اختلاف جميل
ولا سقاية ماء ولا استلام فصول

(5) راجع ديوان الفسق ، مخطوطة مانشستر MS 452 [D - 655] ورقة 203 ب ـ 204أ .

(6) راجع نفسه ، ، رقة 204 ب .

وليس حكم الجهاد بمختلف عن سائر العبادات السابقة فهو عند الفرق معرفة الله يقينًا ، كما أبان توحيدها ، وشرحت مقالتها ، وشخص الجهاد هم المهدي لأنّه موكّل بالأعداء يقاتلهم حتّما يعيد الحقّ إلى أهله ، وينصب العدل بي الناس وتتحقّق السّلامة والعافية (1) ثمّ يشمل شخص الجهاد سائر الأئمة بمنزل المهدي في مقاومة الكفار ، وتثبيت الإيمان .

إنّ هذا التأويل للأركان الخمسة التي عصم به أهل السّنة الدّماء أحيان كثيرة يعود في الأصل إلى مسألتين وهما عند النصيريّة والكثير من الفرق الهامشيّة الغالية إشكاليتان بحقّ :

1 ـ إشكاليّة العلم في الديانة ، وهو عندهم باطن في مقابل الظاهر ومعناه أنّ نصوص "الوحي" لا تحمل على وجوهها من تصريف الكلام فيها ، ولا تفهم بمواضعات أهل اللسان ، وإنّما يجب أن تفهم بعلم الإمام ، أو الناطق عنه وهو علم : " كالوحي " فبات علم الباطن بيانا أو وحيا حادثا على وحي سابق ولئن قالت الشيعة الإماميّة بهذا الأصل فإنّها لتختلف مع أهل السنّة في "تأويل بعض الآيات " دون أن تتجاوز الحدّ في إسقاط العبادات ، أو ترك الأحكام العامة التي بها تستقيم الديانة في نظر الجمهور ؛ لهذا تميّزت الفرقة النّصيريّة الهامشيّة بالغلوّ وانسلخت به عن الباطن الشيعي إلى باطن أشدّ إغراقا وأكثر ارتفاعًا في صنع دلالة أخرى تامّة للآيات القرآنية . وسنعود إلى هذه الإشكاليّة في الفصل الحادي عشر من هذا البحث عند النظر في "الحقيقة الدينيّة " بين التوقيف والاصطلاح .

2 ـ اختزال الديانة في جوهر واحد هو **معرفة الله وتوحيده** بكيفيّة ادّعتها الفرقة ، ولا أخرى سواها . ولمّا كانت غاية الغايات تأليه عليّ بن أبي طالب ، والارتفاع بالبيت العلويّ إلى أرقى المراتب المقدّسة إلى حدّ اعتبار الخمسة المصطفاة انفعالات إلهيّة عن النور الأوّل ، باتت العبارات في كلّ أحكامها المنصوصة إقرارًا متنوّعًا بقداسة العلويّة **في أيّ علم** تجلّت ، وخاصّة فيمن عدّوا في التاريخ أهل الولاية والامتياز . وبذا تصبح العبادات استكشافًا تدريجيًا لأنصار العلويّة ، باعتبارها أنوارًا منفعلة عن النور الأوّل، بعضها من بعض لتدلّ مجموعة على النظام الإلهي النابع من علي بن أبي طالب المعنى .

---

(1) راجع نفسه ورقة 1205 : [الرجز]

« ثمّ الجهاد عند أهل الديني معرفة الله مع اليقيني
فجاهد الكفار بالتمكيني عساك يا صاح تقرّ عيني
اقبل نصيحة عارف نجيّا
اعلم بأنّ شخصه المختاري مهدي الورى والسادة الأبراري
من كبت الملعون وسط الغاري بأمر مليك قادر جبّاري
سبحانه مازال وحدانيا »

والولاية ، في مثل هذه العبادات الخاصّة ، هي وجهٌ منّ الرأي ؛ أمّا قفاهُ فهو البراءة من الأعداء وأهل الإنكار وخاصّة منها أهل الجرأة على حقّ علي في الإمامة والديانة وإمارة المؤمنين .

في هذا الإطار المزدوج : الولاية والبراءة ، يتنزّل سائر الأعياد والمناسبات الدينيّة التي تقيمها الفرقة النصيريّة تعبّدًا ، وتعبّر في الوقت نفسه عن خلاصة التجلّي الإلهي في العالم وعناصر الكون ، فتصبح العبادة في تلك المناسبات أعمالاً رمزيّة تدلّ صراحة على الفكر الديني عند الفرقة الهامشيّة . ويهمّنا الآن أن نعدّد تلك الأعياد لنشرح رمزيتها ودلالتها الاجتماعيّة بما يفيد في سيرة الفرقة الهامشيّة عمومًا .

يعتبر كتاب **مجموع الأعياد** لأبي سعيد ميمون بن القاسم الطبراني أهمّ مصدر على الإطلاق لمعرفة شعائر النصيريّة في مناسباتها الدينيّة ، ونتف من خطبها فيها ؛ وقد بقي اللاحقون عالة عليه في البيان . وقد سبق أن نبّهنا في تاريخنا للنّصيريّة إلى أهميّة الخصيبي والطبراني معًا في تنظيم عقائد النصيريّة والتأسيس لها . ورغم هذه الأهميّة تبدو لنا الاستعانة **بالباكورة** أمرًا لازمًا لأنّ الأذني قد شرح طرفا من تلك العبادات في الأعياد النصيريّة ، من ناحية ، واهتمّ ببعض الجزئيات المفيدة للغاية ، من ناحية ثانية . فأمكن من خلال الكتابيْن الوقوف على مجمل الأعمال التي يؤديها المؤمن النصيري في تلك الأيّام المباركة .

ولئن كنّا نرى من الضروري أن نحلّل كلّ الأعياد ، فإنّنا سنكتفي في هذا المقام بالنظر في أصنافها والتمثيل لكلّ صنف منها بمناسبة أو اثنتين منعا للتكرار والإطالة المليْن في غير ما فائدة ، واستخلاصًا لأصول عقائد النصيريّة وإبداع الفرقة في إنشاء رمزيّة طريفة ، ويبقى باب الإضافة لمن جاء بعدنا مفتوحًا لإتمام ما قلنا أو إصلاحه بالجديد من الوثائق .

ينسب الخبر إلى ابن سنان أنّه دخل على الإمام جعفر الصادق يسأله عن الأعياد العربيّة والعجميّة لأنّها أشكلت عليه (1) ، فبيّن له عشرة أعياد عربيّة وخمسة أعياد فارسيّة . فأمّا الأعياد العربيّة فهي :

«يوم الغدير وهو اليوم الثامن عشر من ذي الحجّة ؛ وهو الذي أظهر السيد محمد فيه معنويّة مولانا أمير المؤمنين للخاصّ والعام ، فاقرّ من اقرّ وأنكر من أنكر » .

ومنها يوم الجمعة وهو محمد الذي اجتمع أهل الأديان من المسلمين بنبوّته ، وهو القائم ومنها يوم الفطر وهو الذي يؤذن

---

(1) *راجع الطبراني ، مجموع الأعياد ، في مجلّة الإسلام (Der Islam) ، المجلد 27 ، (أوت 1944) ، ص 5 .*

فيه للمؤمنين بالنطق وإظهار أمر الله عزّ وجلّ ، ومنها يوم الاضحى ، وهو يوم خروج القائم منه السّلام وإهراقه الدماء ».

ومنها يوم الأحد وهو اليوم الذي أمر [فيه] أمير المؤمنين سلمان أن يدخل المسجد ويخطب بالناس ويظهر الله الطاغوتين وأهل الرّدة ، وهو اليوم الذي قال [فيه] : يا سلمان : اسال أعطك البيان وأمنحك البرهان ، وأقامه للناس علما ؛ وقال للناس للمؤمنين : سلمان شجرة وأنتم أغصانها ، وكان ذلك يوم الأحد لليلتين خلتا من ذي الحجّة .

ومنها اليوم الذي خاطب فيه الباقر منه السّلام جابر بن يزيد الجعفي ووضع يده على صدره فوجد برد أنامله في ظهره وقال : جابر حجّة الله في أرضه وسمواته على أهلها ، وكان ذلك يوم الاثنين لسبع خلون من ذي الحجّة .

ومنها اليوم الذي نصب فيه السيّد جعفر منه السّلام محمّد الزينبي وأقامه للناس علمًا وقال : من كتب له ربًا فمحمّد وليّه ، ومن كان عدوّه فانا عدوّه (..) وكان ذلك يوم الثلاثاء لإحدى عشرة خلت من ذي الحجّة .

ومنها اليوم الذي أمر فيه السيّد محمّد بن علي الرضا منه السّلام لعمر بن الفُرات بادّعاء ودلّ عليه ، وقال ائتوني من باب عمر بن الفرات ، فإنّ مقامه فيكم مقام رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله ، فدعا عمر بن الفرات الشيعة بامره بما كان ، وكان ذلك يوم الخميس لستة عشر يومًا خلت من ذي الحجّة .

ومنها اليوم الذي أمر فيه الباقر بالبيان لجابر بالدعاء إلى الله جهرًا ، فدعا وأخذ السندان المحمّى وتركه على يده حتّى حالت جمرته ، ثم قتل ، وكان ذلك يوم السّبت لتسعة عشر يومًا خلت من ذي الحجّة .

فهذه الأعياد العربيّة التي أمر الله تعالى العباد بمعرفتها ، وهو قوله تعالى :« ثلاثة أيّام في الحجّ وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة » (البقرة : 2/ 196) ، فالثلاثة يوم الفطر ويوم الأضحى ويوم الغدير ، والسبعة عدد الأيّام السبعة التي ذكرها الله من جهة الأبواب ، وأمّا يوم عرفة فهو اليوم الذي تعارف فيه المؤمنون حيث ظهر لهم المعنى بصورته العلويّة ، ويوم التروية فهو اليوم الذي تراءى لهم ثمّ غاب عنهم ، ثمّ ظهر لهم يوم عرفة فعرّف

المؤمنين منازلهم لنعمة الله عزّ وجلّ عليهم » (1).

أمّا الأعياد الفارسيّة فهي : يوم النوروز ؛ ويوم المهرجان ، وهو اليوم السادس عشر من أكتوبر ؛ ويوم مقتل دلام ، وهو يوم 19 من ربيع الأوّل ؛ وكذلك يوم المباهلة ، وهو يوم الأحد 21 من ذي الحجّة ؛ ويوم الفراش 29 من الشهر نفسه . ويضيف الإمام الصادق معلّقا :«**فهذه جملة أعياد أهل الشيعة والحمد لله ربّ العالمين »** (2).

يمكّن هذا الوصف من إبداء ثلاث ملاحظات :

1 ـ ليس السّؤال عن الأعياد من مثل محمّد ابن سنان سببا وهميّا توسّل به الطبراني إلى وضع مصنّفه في أعياد فرقته ، ونعتقد أنّه سؤال حقيقيّ يدلّ على حدّة الوعي بمسألة العرق في المناسبات الدينيّة ، وتبدو عبارة الصادق في الفصل بين الأعياد العربيّة (كذا) والشيعيّة (كذا) دالاً هامًا للغاية .

واللافت تصنيف الأعياد النصيريّة بين عربيّة وشيعيّة أو فارسيّة ، ولا وجود لعبارة الإسلاميّة . وتزداد هذه الملاحظة خطورة حين نجد في النصوص المؤرّخة للنصيريّة إلحاحًا من أبناء الفرقة على أنّهم عربٌ صليبة ، تمامًا كإلحاح الدروز على عروبتهم وجنسهم ، وتوحيديّة عقيدتهم ، ويظهر لنا أنّ البحث في أصل الأعياد يتمحّض في النهاية للتّعريف بذات الفرقة النصيريّة وجنس عقيدتها ، وهي مسألة في الهويّة مبدأ ومنتهى ؛ وإذا ما كانت بعض الأعياد الفارسيّة من أعياد الفرقة العربيّة ، فإنّما كان ذلك من باب توسيع الفرقة لكسب النصير ، وإفادة الأصل العربي من الوافد الفارسي ، فيزداد الأصل تمكّنا .

ويدلّ هذا الموقف ، على أيّ وجه قلّبناه ، على نقيض الرأي السائد بين أهل العصبيّة العربيّة القائل بدونيّة الفرس والعجم واعتبارهم علوجًا ، لا رأي لهم .

2 ـ إنّ هذه الأعياد ، كما وصفها الخبر عن الإمام الصادق ، إنّما هي في بعضها تأويل للعبادات بأنّها أشخاص من ناحية ، وهي من ناحية أخرى وفي بعضها الآخر تثبيت على مرّ الزمان لعظام الأحداث التي شهدها التاريخ الشيعي في سبيل تحقيق سيادة لم تحصل ، فبقيت في عداد الغاية المأمولة والحقّ المستبعد بالجور ، ومغالبة أهل المخالفة . ومن هذا الباب يمثّل الكثير من هذه الأعياد استقراءً بعديًا لنشأة التشيّع ومعاناة أئمته وأتباعه من الأمويين والعباسيين وسائر الفقهاء من أهل الأثر والحديث ممّن فضّلوا الشيخين ، وأقرّوا كذلك فضائل عثمان وخصاله .

3 ـ لهذا تبدو لنا هذه الأعياد شيعيّة المنبت والعبارة ؛ ولئن

---

mp) راجع *مجموع الأعياد* ، ص *5 ـ 7* .

(2) راجع نفسه ، *10 ـ 11* .

استحوذت على مثل يوم الجمعة الذي تؤدّى فيه الصلاة الجماعيّة الأسبوعيّة ، وعيد الفطر وعيد الأضحى فإنّها قد نحت بها عن أصل حكمها الذي عليه أهل السنتين الشيعيّة والسنيّة معًا . ووضعت الفرقة النصيريّة فيها من مقالتها واعتقادها ، وأسّست بذلك كلّه رمزيّة نحاول أن نبيّنها من خلال أربعة أمثلة نستغني بها عن تحليل كلّ الأعياد ، وقد اخترناها لثلاثة أسباب : 1 ـ أهميتها عند الفرقة ؛ 2 ـ طرافة رمزيتها ؛ 3 ـ دلالتها على سيرة الفرقة الهامشيّة وتوسيع عقائدها .

المثال الأوّل : يوم الغدير (1)

وهو من أهمّ الأعياد عندهم ، وعند الشيعة الإماميّة نفسها ، ولكلّ حجّة ؛ فالإماميّة ترى أنّ الرسول قد أبان في خطبة غدير خم خلافة علي ، ووصّى له بالإمامة وإمارة المؤمنين فكان بذلك قد بلّغ الدين بتمامه دون نقصان ، كما جاء في الإرشاد للشيخ المفيد (ت .413 هـ/1022 م) (2).

وتعتقد النصيريّة أنّه « يوم كشف وظهور » (3) ، وقد أوردنا سابقًا أبياتًا من قصيدة الخصيبي في ظهور المعنى بعليّ يوم الغدير . إذ نادى محمّد : [الخفيف]

« إنّ هذا باريكم فاعلموه   إنّ هذا مصوّر التصوير
إنّ هذا إلهكم فاعرفوه   إنّ هذا معبودكم في الدهور
إنّ هذا ربّ لكم وحّدوه   قد تعالى عن مشبه ونظير » (4)

والإماميّة تعتبره مبدأ تاريخها ، ورأس الإسلام بعد وفاة النبي ، وتعتبره النصيريّة أفضل يوم على الإطلاق لأنّ اللّه ظهر فيه بالعلويّة (نسبة إلى علي) . جاء في خطبة علي ممّا يشرح عقيدة الفرقة في التوحيد ، وتجلي المعنى يوم الغدير :

« إنّ هذا يوم عظيم الشأن فيه وقع الفرح ورفعت الدرج ووضحت الحجج (..) هذا يوم النصوص على الخصوص ؛ هذا يوم شيث وإدريس ؛ هذا يوم هارون ؛ هذا يوم يوشع بن نون هذا يوم آصف ؛ هذا يوم شمعون ، هذا يوم الأمين المامون ، هذا يوم إظهار

---

(1) *راجع مجموع الأعياد ، ص 3 54 ـ 84 .*

(2) *راجع الشيخ المفيد ، كتاب الإرشاد ، ص 92 .*

(3) *راجع مجموع الأعياد ، ص 55.*

(4) *راجع نفسه ص 56 .*

المضنون من المكنون . هنا يوم إبلاء السرائر .. » (1) ؛ وهذه الأدوار هي الظهورات الإلهيّة التي أشرنا إليها ، والمقصود باستعادتها يوم الغدير ، أن عليًا هو معناها وهو جوهرها وخلاصتها ، وفضل يوم الغدير على سائرها أنّ المعنى تجلى لأوّل مرّة في عليّ ، وأبان للناس معنويته بصورته هو لا بمقام غيره . لهذا فضل يوم الغدير على كلّ الأيّام في دعاء النصيريّة ، وجعلوه كيوم "الرجعة البيضاء " والكرّة الزهراء وكشف الغطاء " ، وهو يوم الحساب حين يظهر الله لخلقه (2).

وترمي النصيريّة ، تمامًا كالشيعة عموما ، من تعظيم يوم الغدير إلى الطعن في خلافة الثلاثة الأوائل ، ونتبيّن منهم جرأة على الله ، وإنكارا للنصّ والديانة ، وشركا تامًا ، لذلك كانت القصائد الغديريّة النصيريّة ذات قسمين عمومًا ، أوّلهما في الثناء على عليّ وشرح تجلّيه للناس يوم الظهور ، والثاني في ذمّ أبي بكر خاصّة والطعن في خلافته ، وما جرى من أمر عمر وعثمان وغيرهما في مساندة أبي بكر : [الخفيف]

«كلّ هذا بجحدهم مظهر العجز   وهو قدرة بغير حصور
لزنيم وبيعة الرجس زفر   والذي كان فيه من تجرير
برشاء من شعر أسود مع الكلب   وزير المخوّف المذعور
والذي كان قنفذ يوم حرق الدّار   أبداه مع كَنودٍ كفور
من سقوط وضرب سوط ونثر القرط من فاطمي بأمرالفجور
ليس هذا لأنّه غالب اللّه   ولا لأنّه لضعف النصير
بل بتقدير صاحب القدرة العظمى أراكم شبهًا لذاك البهير(3)

---

(1) جاء في الدّعاء في هذا اليوم :« اللّهم يا مولاي أنت الحقّ العليّ الكبير . إنّ لكلّ يوم ما بعده وهذا اليوم لا قبله ولا بعده ، ولا مثله ولا غيره تجليت فيه لخلقك ، وأظهرت فيه كبرياءك ، ودعوت من في قبضة الملك إلى معرفتك يا أمير النحل التي الزمتها عارفيك وجاحديك في مقامات شتى وصور مختلفة الوانها عربيًا وعجميًا وفارسيًا وقبطيًا ورومیًا وهنديًا ونوبيًا وسنديًا وكرجيًا وحبشيًا فبلغ كلاً منهم ما تشاء أن تبلغه من إرادتك (...)

وأقمت نفسك وحجابك واسمك ولسانك وهو غاية الغايات ونهاية النهايات أقررت له تعظيما منك له في خلقك بأنّه منك بمنزلة الجزء من الكلّ ، وأمرته بالجهر بمعنويّتك لمن ذرات وبرات ، فنادى به معلنا مبلغًا في كون النّور (..) ثم أمرته بالنّداء في هذا اليوم الشريف العظيم الذي اخترته وظهرت في أي صورة شئت ..» راجع مجموع الاعياد ص 60 ـ 61 .

(2) راجع مجموع الاعياد ، ص 61 ـ 62 .

(3) راجع نفسه ص 58 .

وسرعان ما تتفرّع دلالة الغدير هنا إلى مسألة "العجز في الله " ، وهو ما جاء في البيتين الأخيرين ممّا ذكرنا الآن . وهي مسألة من صلب التوحيد النصيري تتمثّل مجملا في أنّ الله ليس عاجزا ولا قاصرا ، وإنما يبدي العجز ابتلاء للناس والمنكرين ، واختبارًا ، وهو فيما يبديه يقيم عنه صورة هي التي يلحق بها الأذى فيتشبّه للناس أنّه هو وليس الأمر كذلك إن هي إلاّ مظاهر عجز ، وهياكل ضعيفة يقيمها الله قدرة منه . كذلك كان أمر الحسين في قتله ، وسائر التجني على الأئمة . جاء في خطبة يوم الغدير :

«وأنت ياموﻻي الكاشف لهم على منابر عظمتك تصريحًا ، فظنوا بزعمهم أنّهم غلبوك ، واستظهروا عليك وقتلوك ، فهم الخلق المعكوس والمنهج المنكوس ، فويلهم ممّا يلاقونه من المسوخيّة » (1).

وبذا كان يوم الغدير حجّة على أهل الإنكار ، فهم بعده ممسوخون ، ويجعل الخبر صورة طريفة فيها من شؤون العالم والمعاد خلاصة استصفاها لتربية المؤمنين ، وتثبيت العبادة على التوحيد بالمعنويّة . جاء في مقدّمة رسالة الطبراني :

«ومن أنكر النداء من أهل السماوات والأرض مسخهم ضفادع وأسكنهم بحر الهواء في سماء الدنيا الذي لا ينزل منه الماء ، صار يهبطهم السحاب إلى الأرض وهم ينقّون ؛ وذلك النقيق بحسب ما كانوا ألفوه من التّسبيح ، وضرب الله على قلوب المنكرين ، فنسوا ما سمعوه من توحيد أمير المؤمنين منه الرحمة، وأجرى على قلوبهم من كنتُ مولاه فعليٌ مولاه . وقد ذكر سيّدنا الخصيبي هذا المعنى في قصيدته الغديريّة : [الخفيف]

ثمّ الأملاك بعد ذلك ضلّوا   وثووا في الحضيض والتقصير(2)

والجديد في هذا التصوّر هو إنكار أهل السّماوات نداء عليّ بالمعنويّة يوم الغدير إلاّ أن يكونوا ابليس وقبيله ، ومعناه أنّ في يوم الغدير إيذانًا بخلق جديد ، وعالم حديث لا عهد له بالسابق .

ولاختيار صورة الضفادع فيها يمسخ أهل الإنكار دلالة اجتماعيّة واضحة ، أبرز من خلالها الخبر أنّ حجّة الخصم ، وإنكاره لخلافة علي وإمامته ، وتقديم غيره عليه من أبي بكر وعمر وعثمان ... إنّ كلّ ذلك لا يعدو أن يكون شغبًا نقيقًا . وتذكّر هذه الصورة أيضا بقصة القرآن في إنزال الضفادع على

---

(1) *راجع نفسه ، ص 66.*

(2) *راجع مجموع الأعياد ، ص 72.*

الكفار انتقامًا ، حتى إنّهم وجدوا من ذلك عناءً لا مثيل له (1). ولا نجد مع ذلك مماثلة بين القصّة الأصليّة ، وما رواه الخبر النصيري إلاّ أن يكون هذا قد صوّرها تأكيدًا لمسألة المسخ في الكائنات التي اقتصّ بها الله من مخالفيه .

فيوم الغدير بهذا كلّه قد استصفى من التوحيد مسألة الظهور الإلهي بالمعنويّة ، أشار إليها الاسم ، واستخلص من قضايا الخلافة جدال السقيفة ؛ ومن مسائل التجلّي والبدوات . امتحان الخلق بالعجز ، وإظهار التقصير ؛ ومن شؤون المعاد ظاهرة المسخ .. فكان بجميع هذه الجوانب يومًا دينيًا بامتياز ، تتمحّض فيه العبادة للاحتفال باللحظة الأصلية التي تجلّى فيها الله بالمعنويّة ، وكان في ذلك استعادة لأصل الميثاق الذي أخذه الله على عباده وهم في العالم النوراني . فأضحى من الواجب على المؤمنين أن يتزيّنوا له بغسل وفاخر ثياب، وأن يجتمعوا للذكر ، لا يحضر جمعهم مخالف ولا صبيّ ولا خادم ولا جارية ، وأن يجروا من الصدقات ما يؤلّف بين المؤمنين ويجمع ضعاف الحال إلى موسريهم ؛ وأن يبذلوا في صنوف المآكل والشراب ما يهنأون وبه يجرون فرحتهم على عمومهم ؛ ويعيّن الخبر :(2)

«.. فإذا غسلتم الأيادي فليُرق من له الأيادي في زوايا البيت فإذا حضر عبد النور والجمرة والبخور [فلـ] تكن الجماعة كلّهم قيامًا ويشربو(ا) الفرض الواجب ، ثمّ بعد ذلك يملأ قدح كبير ويمدّوا أيديهم إلى الله تعالى ويقبل بعضهم على بعض ويخلصوا نيّاتهم ويكثروا بكاءهم ..»

وليس في شرب الخمرة (عبد النور) نبوٌ ، فالنصيريّة تحلّله ، بل تعتبره من الشراب المقدّس ، وكثيرة هي النصوص في الثناء (3) ، وإن اشترطوا عدم البوح بذلك والمعاقرة مع صفيّ الإخوان .

أمّا البكاء فكان من سبب الحنين إلى لحظة التجلي بالمعنويّة ، وشدّة الجرأة من المخالفين على علي ، صورة الله ، والإقبال على فاطمة بالأذى .. وذلك كلّه مناسب للبكاء على الحسين أيضا ، وهو بكاء دينيّ محض لأنّ فيه تعبيرًا عن اعتقاد ، واستنكارا لما لحق المعنى في الصّورة التي أقامها لأهل الجحود لينالوا منها .. ولأنّ في البكاء أيضا ندما صريحًا واعتذارًا عمن لم يناصر أهل الحقّ عند الواقعة ، وهو إذن حياة الجيل اللاحق في هواجس الجيل السابق ، ولكن بوعي أشدّ وحرص على الندامة أعمق . فأسّس هذا الإحساس حياة رقيقة ومكينة جرت مجرى النسغ بين سائر الأجيال النصيريّة المتعاقبة.

---

(1) *راجع الأعراف : 7/ 133* .

(2) *راجع مجموع الأعياد ، ص 64* .

(3) *راجع ديوان العاني ، ورقة 152 أ* .

والحاصل من الخبر في غدير خمّ ثلاث نتائج :

1 ـ إنّ النصيريّة قد جرت مجرى الشيعة في إبراز هذا الحدث واعتبرته بداية تاريخها ، ولربّما أصل نشأتها ، ولو لم يكن ذلك كذلك لما كان في ثلاثيتها المقدّسة أعيان هم من أشخاص هذا الحدث ، وأعلامه : وهم علي ومحمد (الاسم) وسلمان الفارسي ، وذلك مهما قالت في بداية الخلق ، وأصل التّكوين .

وهي إذ فعلت ذلك فإنّما فارقت التّشيع باعتباره النهر الجامع أو هو سنيّة (Orthodoxie) ؛ وخالفت تماماً أهل المناصرة للشيخين وأهل الأثر ..

ووجه الخلاف للسنيّة الشيعيّة أنها أسّست اعتقادا تمثل في اعتبار ذاك اليوم تجديداً لعهد التجلّي الإلهي الأصلي كما تجلّى اللّه الخالق حينما أخذ عليهم الميثاق قبل الهبوط إلى الأرض وبذلك أضحى غدير خمّ فضاء مستصفى من عالم الأرض . والسّماء ، لا هو بالعلوي النوراني ، ولا هو بالسفلي .. هو لحظة البداية من جديد ولحظة الإشهاد مرّة أخرى ؛ وهو لأوّل مرّة ظهور اللّه بصورته التي ارتضاها وهي : ع .ل. ي .

2 ـ غمست النصيريّة يوم غدير خمّ في صلب المسالة السّياسيّة ، وجوهر الخلاف الذي ظهرت أصوله في السّقيفة ، وحججه في عبارات الفرقاء من أهل القبائل ومقالات في مواقف أهل الديانة لاحقا ، حتّى غدت الخلافة والإمامة من أصول الدين .

ولئن احتمت الشيعة بتأويل الهاجس السياسي بأنّه شأنٌ دينيٌ بامتياز وقرّرت أنّ أحكام الوحي لا تقوم إلاّ بإمام مبين ، وإلاّ التبست على الناس أصول التكليف . وتوارى العدل الإلهي .. لئن قالت الشيعة بكلّ ذلك وأسّست نظريّة الإمامة ، فإنّ النصيريّة قد زادت درجة فوق ذلك ، وأغرقت شرعيّة إمامة عليّ في نظريّة الخلق والتكوين ، وعمدت إلى رمزيّة أخرى بأن جعلت من غدير خمّ مناسبة للتجلّي الإلهي بالمعنويّة حتّى ظهر للناس كظهوره يوم الكشف .. فجمعت في لحظة فذّة بين المبدإ والمعاد . وأشارت من خلال الاحتفال إلى ثنائيّة الصفاء بالإيمان والمسخ بالإنكار ، فكان يوم الغدير إشهاداً صراحا على الماضي والقابل ، وإجمالا مفيدا لتمام العقيدة النصيريّة .

3 ـ إنّ يوم الغدير هو إذن تأسيس لتأويل وإحداث لرؤية ، إحداث تجري توابعه في شتّى الأحكام المنظّمة للناس ، فيحقّق للمؤمنين إحكام التآلف والاتّصال بمن سبقهم من أهل الشهادة الأولى ، ويبني للأجيال القادمة كيفيّة سيرة ، ووجه احتفال ، إليهما تعود مواقف الفرقة الهامشيّة في سائر المناسبات الدينيّة الأخرى ، ومنها أعيادهم كعيد الأضحى ، وله عندهم رمزية خاصة ، نبيّنها الآن في المثال الثاني :

المثال الثاني : يوم الأضحى.

تستند النصيريّة ، كعموم المسلمين في تحليل عيد الأضحى إلى سورة الكوثر والآيتين 36 و 37 من سورة الحجّ 22. وتردّ النصيريّة على "العامة وظاهريّة الشيعة " (1) حين رأت في الذبائح شياها وخرفانا ، وقصرت عن إدراك الباطن من عيد الاضحى . والحقيقة ، عند النصيريّة أنّه شخص القائم يظهر بسيفه ليهرق دماء المخالفين. وأهل الإنكار مبتدئا برؤوسهم وأهل الابتداع منهم ؛ ويصرّح الخبر أنّ عيد الاضحى هو أوّل يوم الرجعة البيضاء والكرّة الزهراء وكشف الغطاء وهو اليوم الذي تسميّه العامّة "يوم القيامة" (2)، وتفيد هذه الصورة شيئا من المماثلة إذا عرضناها على صورة قيام المهدي بالفعل فهو كما أشرنا سابقا القادم من السّماء في عصبة عددهم كعدد أهل بدر ، يقلّب سيفه في رقاب أهل الكفر والطغيان ، وأوّلهم الثلاثة الأول ممّن اغتصبوا عليا حقّه ؛ وبهذا يصبح عيد الاضحى "قيامة دوريّة " ، في انتظار الرجعة التامّة ، إن هو إلاّ تعهّد المؤمنين بالأمل ، وتعهّد للصبر عندهم بالثأر والذبح .

وتبدو لنا قصّة الذبح والفدية طريفة جدًّا في صياغتها الرمزيّة ودلالاتها الاجتماعيّة ، والغاية منها هي البحث عن سيادة الهاشمي ، لذلك نورد منه طرفا نعلّق عليه لاحقا :

جاء في الخبر عن جابر بن يزيد يرويه عن الإمام الصادق :

« ... ثمّ قال (الصادق) : معاشر المؤمنين ، إنّ الله عزّ وجلّ قدّر على كلّ مؤمن عارف أن يقرّب فيه قربانا ينحره ويهرق دمه على وجه الأرض ثم ياكل لحمه ، ويكسر عظمه ، ويدقّ بطنه ، ويقول عند فعله وما يفعله به : اللّهم إنّ هذا شخص ندّ عنك ، وخالف أمرك وجحد ذاتك واتخذ معك آلهة عبدهم دونك وأنكر ما جاءت به رسلك وأوضحته كتبك بعد أن أعذرت وأنذرت وأسبغت عليه وأنعمت حين دعوته بذاتك وظهرت له بقدرتك حتّى أثبت عليه حجّتك ، وقد تقرّبت به إليك كما أمرت ليكون لي عندك حين أذبحه وأهرق دمه وأكل لحمه وأكسر عظمه وأذيقه بذلك عذابك بيدي ونكالك بملكتي فيه إذ ملّكتني رقّه ، وقد حصرتُ عليه عنقه (..)

قال جابر بن يزيد الجعفي علينا سلامه : ثمّ إنّ الشمس رفعت ، فقال مولاي ، يا جابر ادْع الخادم ، فدعوت به إليه ، فقال هلمّ الشفار التي أمرتك أن تستعدّ بها في الأمس ، فمضى الخادم

---

(1) *راجع مجموع الأعياد ، ص 25 .*

(2) *راجع نفسه ، الصفحة نفسها .*

فلم يلبث أن وافاه وفي يده زنبيل ما يكاد يطيق حمله ، فوضعه بين أيدينا ، ثمّ إنّ مولاي قال : يا جابر فليضرب كلّ واحد منكم يده في هذا الزنبيل وليأخذ من هذه الشفار أي شفرة أحبّ ، فمدّ كلّ واحد منّا يده وأخذ شفرة (..)

ثمّ قال للخادم : افتح المخدع ففتح باب مخدع كان في جانب الدّار ، ثمّ قال للجماعة : فليقم كلّ واحد منكم ، فليدخل ذلك المخدع ليثوّر شاة ويأخذها ويخرج .

قال جابر : كنت أوّل من قام ودخلت المخدع ، فإذا ليس فيه إلاّ شاة واحدة فإذا به تيس أقرن عظيم الجثة عالي القرون وافر الشعر عظيم البطن بعينين محمّرتين وأذنين شفّافتيْن ، وشفتين هدّالتيْن ، وإذا به قد أدلع لسانه كالذراع فتخوّفته وحذرته أن يبادر إليّ ببادرة فأردت الرجوع والخروج عنه لهوله ، فخشيت أن أكون في ذلك مخالفا لأمور مولاي (..) فقصدتُ نحوه فلمّا رآني قاصداً نحوه لجأ إلى بعض زوايا المخدع فوضع رأسه فيها ودار عجزه إليّ ، وقد كان حين دخلت عليه البيت جمع وازورّ ، ومدّ رقبته ونفض أذنيه ، فأرهبني ذلك ، فضربت بيدي على قفاه ، فقدته باذلّ انقياد الذليل (..) فأخرجته إلى صحن الدّار ، فلمّا رآني مولاي وقد خرجتُ به وهو بيدي فقال لي : على رسلك يا جابر حتّى يتكامل أصحابك . ودخل بعدي بعض إخواني ، وأنا متعجب من دخوله المخدع وليس فيه شيء من أين يأخذ شاة مثلما أخذتُ فما لبث أن خرج وفي يده تيس كالتيْس الذي في يدي فقلتُ : إنّا لله ، إنّ هذا لعجب (..)

فلمّا تكاملت الجماعة قال مولاي أضجعوها ولتكن وجوهها مقابلة بعضها بعضا ثمّ ضعوا الشفار على حلوقها وطاوا بأرجلكم خدودها وبطونها ثمّ أمرّوا الشفار ممرّ يدٍ واحدة حتّى يكمل لكم العيان ليكون أبْين العذاب (..)

فلمّا اطمأنّ المجلس بالجماعة قال لي مولاي : يا جابر ، هل تعلم وتعلم الجماعة لحم من أكلتم ، ودم من أهرقتم ، وبمن تقرّبتم إلى ربّكم ومولاكم ؟ فقلتُ يا مولاي أمّا جابر فلا علم له بذلك ؛ وقالت الجماعة : وكذلك جميع مواليك لا علم لهم (..) فقال : يا جابر تقرّبتم إلى الله بأهل الزيغ والجحود الذين أسّسوا رواسي الطغيان وشيّدوا بنيان العدوان في كلّ عصر وزمان ، وبضلالتهم ضلّ أهل الحيرة ، وبجحدهم اقتدى أهل العدوان وبهم عبدت الأوثان

واتخذت الأصنام ، هؤلاء الذين فرقوا كتاب الله ، وحادوا عن سبيله ورغبوا إلى شيطانهم حين حرّم عليهم الحلال وحلّل لهم الحرام ، هؤلاء يا جابر أصحاب عقبة الدباب الذين كادوا المكيدة ، وأصحاب ذات الحجل والمقودة على الجمل الذين شهدوا بالزور يوم الحوأبْ .. (..)

ثمّ إنّه قال يا جابر : إنّي أريك بدء من كان به ضلالهم ووبال ماهم به عند إجابتهم له وأنّ جميع ما ظهر فيهم من الأوصاف والسّمات والنعوت منه تولّدت ، وهي فيهم ، وهي مجموعة فيه وأصلها ومنه تفرّعت وتولّدت في حزبه وتبّاعه وأشياعه (..) فقلت يا مولاي ، إذا مننت عليّ بنعمة شكرت ، وإذا خصصتني بفضيلة حمدت حسب ما أنت أهله (..) فقال يا جابر ادعه فإنّه يجيبك ، فقلت يا مولاي بمَ أدعوه ، فقال لي ادعه باسمه الذي سمّاه الله به في أوّل درجة كفره وخلافه وعناده ، وهو قوله عزّ وجلّ : « وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلاّ إبليس أبى »(البقرة 34/2)، من ذلك وهو اسمه الأوّل في قدم كفره ، فناديته : يا ابليس ، أجب مولاي ، فوالله ما أتيت على آخر قولي حتّى خرج إليّ من ذلك البيت الذي تسارعت إليه الرؤوس التي تساقطت من الأبدان وحالت إلى رؤوس المعز شخص بشري بطول النخلة السّحوق يتقد ناراً وينفخ دخانًا فذهلت من تشعّله وتضرّمه حتّى أنّي خفته أن يحرق الدار بما فيها فلمّا نظر إليّ مولاي وما قد تداخلني منه قال : يا جابر لا ترهب فليس حيث كنت يكون وإنّما أبديته بأوّل كوْر كوّرته في بدء كفره وجحوده وخلافه ، ثمّ قال له : قطْ فخمد ذلك اللهيب والسّعير والتصق بالأرض هبوطا نازلا ذاهبا ..» (1)

تمكّن هذه القصّة العجيبة من ملاحظة ما يلي :

1 ـ إنّ الفدية أو الذبيح في عيد الاضحى قد تحوّلت دلالتها تمامًا من قصّة اسماعيل أو اسحاق إلى قصّة أخرى مختلفة تمامًا ، وتتعلّق مرّة أخرى بالخلق والتّكوين . فالذبيح هو إبليس وقبيله ، ثمّ يترقى الخبر درجة فيجعل عمر بن الخطّاب هو ابليس لأنّه في نظر النصيريّة هو رأس الشرّ ، والدّافع إلى إنكار حقّ علي بن أبي طالب ، والموسوس لأبي بكر ، فاسمه في أصل الخليقة ابليس وعمر في القبة المحمديّة .

2 ـ تتجلّى رمزيّة دقيقة في صورة الشاة / التيس ، التي مسخ فيها عمر

---

(1) راجع مجموع الأعياد ، ص ص 29 ـ 46 .

بن الخطّاب فهو شاة ، وليس خروفًا لاحتقار النصيريّة الأنثى ، واعتقادهم أنّها أصل محنة آدم ، وباب عصيانه ، لا تستقيم أبدا من اعوجاجها .. ويرون أنّ المؤمن النصيري لا يردّ أبدا إلى أنثى ، أمّا الكفار فيرجعون في نهاية الدورات إلى مجتمع نساء (1) وعمر أيضا تيس ، وهي من العبارات الهجينة الدّالة على حقارة من نعت بها من الرجال ، وتستعمل في بلاد الشام خاصّة باطّراد إلى اليوم ، وتعني في عرف القيم الأخلاقيّة المخدوع في عرضه . كذلك جعلت الصورة للتيس **قرنين** ، وتخيّرت العبارة كلمة **عجز و قفا** ، ولم تستعمل ما هو أبين وأخصّ مثل الألية ، فإذا جاء جابر بن يزيد يخرج التيس من المخدع ، انقاد له انقياد الذليل ، وضربه على قفاه ، بل إنّ الإمام الصادق طلب أن يطأ كلّ مؤمن "خدّ " التيس الذي في يده استعدادًا لذبحه .

تحمل هذه الصورة المفصّلة كلّ التعابير الدّالة على الإذلال ، والتشفّي والثأر وتبالغ في ذلك على قدر ما كان من الضدّ الأوّل وهو عمر من تجنّ على علي بن أبي طالب ،ويحكم الخبر في الإقرار بسيادة المؤمنين حين مكّنهم الله من أضدادهم ، فذبحوهم وكسروا البطن منهم والعظم ، وأذلّوهم إذلالاً لا مثيل له ، عدلا منه تعالى وحكمة .

3 - إنّ هذا التأويل لعيد الاضحى لا يعتبر جزءًا من اعتقاد عامّ تمثّل عند النصيريّة في اعتبار العبادات أسماء أشخاص وحسب ، وإنّما يبدو لنا أيضا داخلا في باب العالميّات والمعاد في نفس الوقت .

أمّا دخوله في باب العالميّات فباستحضاره قصّة خلق الضدّ واستعادته من جديد المقالة المانوية في انفعال العالم وإحداث الكون وعناصره السماويّة . وأمّا اتّصاله بشؤون المعاد ، فلإخباره عن مسخ الضدّ وتقلبه في شتى القمصان بين مركوب ومذبوح ومأكول .. وفي كلّ ذليل مهان . ويضيف الخبر إلى ذلك كلّه أنّ تعذيب عمر بن الخطّاب بالذبح ، وإذلاله وتجليه على ذلك النحو الذي فصّله الخبر إنّما بات أمرًا دوريًا ، كلّ عيد إضحى ، وأصبح سنّة جارية ما دامت الأعياد قائمة ، وأحكامها لازمة .. وفي هذه النظرة خلاصة طريفة ثلاثية الجانب :

- **تنزيل بدء الخلق** والتكوين في الحدث المشهود ، كحدث الذبح والأكل وسائر ما يقتضيه الاحتفال بالفدية في مثل عيد الاضحى ؛
- **ثمّ تنازيل العيد العابر** ، والمناسبة الطارئة ، لتصبح الفدية هيكل الضدّ الأبدي ، والذّابح هو المؤمن المقتصّ ، وتستوي تلك المناسبة سنّة أبديّة هي في الواقع متعالية في دلالتها ورمزيتها عن حدّ الظرف والحال ؛
- **ثم القضاء بأبديّة التكرار في المسوخيات** ، وسيادة المؤمن على

---

(1) *راجع الفصل الثالث عشر الفقرة الأولى .*

الضدّ عدْلاً من اللّه ، كما أخبر في أصل التكوين . فلا معنى بعد هذا للبعث والجنة والنار ، وكلّ الآخرة ، كما فهم أهل الاسلام من غير الغلاة .

لهذا كلّه نرى مسألة العبادة عند النصيريّة مناسبة يعيش فيها النصيري ثلاث لحظات ، لحظة البدء وهي الأصلية والتكوينيّة ؛ ولحظته هو ، بما فيها من معاناة التهميش ، والضيق بالاستبداد ؛ واللحظة المهدوية التي يثأر فيها من الضدّ أيًا كان . فيتعالى بتلك العبادة عن الحيّز والحال ، ويعيش حالة الإطلاق والسّيادة .

ويتّصل بعيد الاضحى على نحو ما قلنا ، عيد آخر لم نفرد له تحليلا ، ونكتفي هنا بالتنبيه إليه ، وهو يوم مقتل دلام المناسب للتاسع من ربيع الأوّل من كلّ سنة (هكذا) والمقصود بدلام عمر بن الخطّاب ، وبه تحتفل النصيريّة ، وتغتسل له وتلبس كلّ زينة وتاكل أحسن الأطعمة ، وتتصدّق ؛ وفي الخبر ما يشير أحيانا إلى أنّه مقدّم على سائر أعيادها (1) ، اقتصاصًا ممّن اعتبرته الفرقة رأس الشرّ وأصل تبديل الديانة وجاء الخبر بشتّى الأوصاف في نعت أذى عمر ، وإحداثه ، شرحًا لما أصاب آل البيت منه ، قال فيه (2) : « **وفتح الشرّ وعاود الكفر وارتدّ عن الدين وتشمّر للملك وحرّف القرآن وأحرق بيت الوحي ، وأبدع السنن وغيّر الملة وبدّل السنة ، وردّ شهادة أمير المؤمنين علينا سلامه وكذّب فاطمة عليها السلام ابنة رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله ، وهي سيّدة النساء ، واغتصب فدكا منها وأرضى المجوس واليهود و النصارى وسجن قرّة عين المصطفى صلّى الله عليه وسلّم (..) ولطم حرّ وجه الزكية ، وصعد منبر سيّدي رسول الله صلّى الله عليه وآله غصبا وظلما وافترى على أمير المؤمنين منه الرحمة وعانده وسفّه رأيه** »

قال حذيفة لمّا استجاب الله دعاء مولاتي فاطمة عليها السلام في المنافق وأجرى دمه على يدي أبي لؤلؤة دخلت على مولاي أمير المؤمنين لاهنّئه بقتل المنافق ورجوعه إلى دار الانتقام».

يظهر لهذا الرأي في عمر أثر في نظريّة التناسخ في كتاب الصّراط حين اعتبر عمر بن الخطّاب الذهب لأنّه مبدأ الضديّة ورأس الإنكار .

وإنّما الاحتفال بقتله يدلّ مرّة أخرى على اطراد الشأن السياسي في هذه الأعياد وحرص الفرقة على تأليف أتباعها بالثأر من أعدائها وإن بعديًا وتشفيًا . وهو من أساليب السيادة ، وإن هي وهميّة .

---

(1) راجع مجموع الاعياد ، ص 148 .

(2) راجع نفسه ، ص 151 .

المثال الثالث : عيد النوروز

هو من أهمّ الأعياد الفارسيّة وموعده الرابع من نيسان / أفريل من كلّ سنة ، وهو رأس السّنة الجديدة عند الفرس . ويهمّنا من الخبر كيف استوعبت الفرقة النصيريّة هذه المناسبة فجعلت منها عيدًا دينيًا ، وأوّلت الاحتفال بالنار فيه . ويمنع البحث في هذا كلّ تسرّع في استنتاج تأثر العقائد النصيريّة بالموروث الفارسي .

يروي الخبر أنّ اللّه قد ظهر بالقبّة الفارسيّة ، وأظهر أسماءه وأبوابه وكلّ مراتب قدسه . ويذكر أنّ آدم ظهر بأردشير بن بابك ؛ ثم ظهر بصورة سابور بن أردشير ، وبعد أن صار الظهور في العرب وأصبح المعنى والاسم والباب في أرض الحجاز ، خلف اللّه مقامات الحكمة في بلاد فارس . إلاّ أنّ كسرى ابرويز بن أنوشروان قد غيّر وبدّل وخالف السيّد محمد ، فانقرض الملك من الفرس بتلك المعصية ؛ وقد كانت الفرس تحتفل بالنوروز أيام ملكها فاستعملت فيه الإكليل من الآذريون والآس والزيتون وجعلت فوق الرؤوس رش الماء (1)

وبهذا يحيل عيد النوروز على تصوّر النصيريّة للعالميّات عمومًا وللتجليّات الإلهيّة في القبب والأكوار خصوصا ، ويمتنع الفصل بين المناسبات الدينيّة على أساس من العرق والجنس لأنّها فضاء عبادات للمعنى المتجلّي في أي مقام ارتضى . ومثل هذه النظرة لا توسّع من آفاق العقيدة النصيريّة وحسب ، بل لعلّها تسمو بها إلى كونيّة تشمل كلّ الألسنة وجميع الأجناس ممّن مضوا ، ولحقوا على حدّ سواء وتردّ هذه النظرة في نفس الوقت على **عربيّة الإسلام** ، أي على من ادّعى تقدّم العرب على من دونهم ، وظنّ أهل العجم خاصّة دون قوم النبي محمد شرفًا وفضلاً ومآثر .

ومن أهمّ ما يلفت الانتباه في خبر النوروز ، تأويل النصيريّة للاحتفال بالنار واتّخاذ ذلك عبادة من صلب عقيدتهم .

والأصل أنّ اللّه لمّا رجع عن الفرس **أظهر فيهم الغيبة بالنار** ووعدهم بالرجوع إليهم من النار ، والظهور عندهم بالنور ، فدأبوا على تعظيم النّار ، منتظرين رجعة اللّه إليهم منها ، وظهوره بالنور فيهم (2) . ونكاد نقطع بأن لا صلة لهذا الاعتقاد في النار بمقالة المجوس لولا وجود بعض الأخبار فيها ممّا يدلّ على أثر المجوسيّة في العقيدة النصيريّة .

والقرينة الأولى أنّ المجوس تعظّم النار لأنّها **جوهر شريف علوي** (3) ، وكذلك تظنّ النصيريّة حين قالت بدلالة النار على غيبة اللّه في الفرس ، ووعده

---

(1) *راجع مجموع الأعياد ، ص 189 .*

(2) *راجع نفسه ، ص 190 .*

(3) *راجع الشهرستاني ، الملل والنحل ص 120 .*

بالظهور منها كما غاب ومعناه أنّ النار هيكل أو محلّ ظهر فيه الله وغاب به ، ولولا عنصرها الشريف لما فعل ذلك .

والقرينة الثانية ما جاء في شرف النار التي قدّمها هابيل قربانا لله فتقبل منه ولم يتقبّل قربان الضدّ ؛ وتدّعي النصيريّة أنّ الله تعالى قد ظهر في القبة الآدمية بتلك النار العظيمة الهائلة (1) .

والقرينة الثالثة أنّ الله تعالى ظهر في القبّة الإبراهيميّة بالنار التي جعلها بردًا وسلامًا على ابراهيم (2) وهذا قريب للغاية ممّا قالته المجوس فيما يذكر الشهرستاني إذ قالت بتعظيم النار لأنّها لم تحرق ابراهيم الخليل (3) .

ولا نستبعد أن يكون في مقالة النصيريّة تعظيمًا للنار شيء ممّا اشتهر عن الأكْنُواطريّة ، وهم عباد النار ، ببلاد الهند ، فقد مالوا إلى هذه النحلة لما ظنّوا في النار من عظمة العنصر ، واتّساع الحيّز ، وعلوّ المكان وشرف الجوهر ، وشدّة الإشراق ، ولطف الجسم ، ولزوم الحاجة إليها .. (4) ولئن لم نجد هذا التفصيل في عقيدة النصيريّة ، فإنّ تعظيمها قد يعود إلى ما بلغ بلاد العراق من طريق فارس في أمر النار ، وتعظيم الزهاد لشأنها ، وإيمان الأتقياء بفضلها وشرف عنصرها ، وصادفت تلك العقيدة الهنديّة ما أقرّته المجوسيّة ، فركّب الوافد على الأصل ، واستخلصت النصيريّة من ذلك كلّه مقالة في النار قد أحوجتها أن تدرجها في رؤيتها للعالم وبدء الخلق فتمّ ذلك بتحقيق الظهورات .هذا رأي نظنه ظنّا ولا يسعنا القطع به حتّى تؤكده بحوث غيرنا.

ويستوقفنا في الختام خبر النار وقد توسّطها محمّد يميل مرّة شرقًا وأخرى غربًا وجاء في أثره مطر عظيم أخصبت به البلاد ، وأكلت النار الطائفة الكافرة وكذلك الشياطين فكان احتفال الفرس في عيد النوروز بالنار احتفالاً بقتل الكفار وهلاك الأضداد ؛ وكان حبّ الماء منهم في هذه المناسبة احتفالاً بذلك الغيث الذي أصاب البلاد بالمرحمة وعميم النفع ، وجاء في أثر محمد . وكانت المراجيح التي تعمل يوم النوروز احتفالاً أيضا بميل محمد يمنة ويسرة وهو وسط النار (5) .

إنّ هذه القصّة هي صيغة أخرى لقصّة ظهور القائم ليصلح الأرض ويجزي المؤمنين وينال بأسه أهل الإنكار والخلف ، وليس غريبًا أن نجد تداخلا بين أخبار

---

(1) *راجع مجموع الأعياد ، ص 213 ـ 214.*

(2) راجع نفسه .

(3) *راجع الشهرستاني ، المصدر المذكور ، ص 120 .*

(4) راجع الشهرشتاني ، المصدر المذكور ، ص 253 .

(5) *راجع مجموع الأعياد ، ص 197 .*

القائم وقصص الاحتفال بالنوروز . والمفيد من هذا التداخل أنّ النصيريّة أحكمت المزج بين العقائد الفارسيّة القديمة في النوروز ، والسنّة الشيعيّة من بعد ، ثم ركّبت ما جمعت وألّفت على أصل رؤيتها للخلق ، واعتقادها في التجليات . ويمثل هذا الخبر طرافة من حيث المزج بين الماء والنار ، وفي كلّ نفع للمؤمنين ، فالماء يصلح الأرض والمعاش والنار تهلك الأضداد والأنداد . والذي صادفنا أنّ النصيريّة أثنت تارة على الماء وحده ، فقالت في القبة النوحيّة أنّ المعنى تجلّى بالماء الغائر الذي أهلك الأعداء والمشركين (1) ؛ وقالت في تعظيم النار ما أشرنا إليه في أمر إبراهيم ، أمّا الجمع بين الاثنين فهو ما لم يظهر لنا إلاّ في هذا الخبر عن النوروز، فيما نعلم.

يبدو من هذه الأمثلة التي اخترناها وغيرها ممّا تنزّل منزلتها ما يدفعنا إلى إبداء ثلاث ملاحظات :

1 ـ إنّ الأعياد العربيّة والفارسيّة على حدّ سواء مناسبات لعبادة الفرقة النصيريّة ، اقتطعتها القلة من تراث شيعيّ واضح ، وعقائد المجوس والمانوية ممّا دخل بلاد العراق من أرض فارس ، واجتمع إلى نسيج الفكر الديني في تلك الآفاق ؛ فمسألة تعظيم النار واضحة الدلالة ، ومرجحة المصدر المجوسي الفارسي، ولربّما الهندي ؛ وكذلك قضية الفدية في عيد الاضحى ، فإنها ترجع إلى مسألة التناسخ ممّا قال به أهل فارس وكذلك المجوس ، وبات من العقائد المكينة في العراق و أطراف الشام . أمّا تجليات المعنى ، فأشرنا إليها في الفقرات المتقدّمة عند حديثنا عن خلق العالم . والحاصل من كلّ هذا أنّ العقيدة النّصيريّة قد ركّبت أصول أعيادها تركيبا بأن ألّفت عناصرها من عقائد قديمة غير إسلاميّة ، ونزّلت كلّ ذلك على أصل الديانة عندها ، فحققت بذلك شرط الانتماء إلى المصر ، وسبب التواصل مع أهل العقائد الهامشيّة ، وأعادت بناء رمزيّة حينما لم تبق على التصوّر الشيعي على أصالته ، وعندما أخذت عن عقائد الفرس والحرّانيّة .

وينهض هذا دليلاً ، مرّة أخرى ، على استنجاد الفرقة ببواطن العقائد الثاوية في ثقافة المصر ، بحثا عن انتساب وتأسيسا لهويّة ، وتحقيقا لانتماء في مجتمع تعاديها سنيّتاه الشيعيّة والسنيّة على حدّ سواء .

2 ـ إنّ الأعياد النصيريّة تمثّل بالفعل جزءًا من نظريّة خلق العالم وتكوين الكون ؛ وقد عرضنا إلى استحضار الفرقة في مجمل أعيادها ضديّة ابليس وتجلي المعنى بالاسم ، وتحقيق العدل بالظهور ، وتتالي الأضداد في المسوخيات ، وتعهّد المؤمنين بالأمل ... فكأنّ هذه الأعياد هي استقراب لعودة المنتظر ، و إشهاد

---

(1) راجع نفسه ، ص 214.

على غيبي البدء الأصيل والمعاد القادم لا محالة .

وبهذا تصبح الأعياد عند النصيريّة اختزالا لرمزيّة بناء العالم ، ودرجات الترقّي فيه ، وكذلك حرصًا مستديمًا بالعبادة على الصفاء من الكدر . إنّ العبادة في هذه الأعياد كسر مؤقّت لحدود الزمن ، وكثافة المحلّ ، وحياة إلى حين في مطلق التعالي خارج حدود اللحظة التاريخيّة : تلك هي لحظة **العبادة : التقاء** المؤمن بالمتجلّي والمعنى ، وفيه من الكشف والسرور والبكاء أيضا ما يسدّد الخطى نحو السّيادة ، وإن بالذبح والقتل والأكل ... !

3 ـ تكاد كلّ الأعياد النصيريّة تعود إلى إشكاليّة **الضدّ وبها تفسّر** ، ولسنا نبالغ لو حصرناها في عيد الغدير ؛ ومعناه أنّ في كلّ عيد من أعياد النصيريّة همّا سياسيّا ، وشكوى من اغتصاب حقّ ، **واجتهادًا في الاحساس بالعدل** ، لذلك تبدو الأعياد تمثلا لتاريخ الخلاف الشيعي ـ السنّي ، وإحياءً مستديمًا للمطالبة بحقّ علي . ويمثّل هذا الدّعاء قصة حال الفرقة ، وحدّة وعيها بالجور عليها :

« اللّهم إنّك أنت العالم بشدائد الزمان علينا ووقوع الفتن وتظاهر الأعداء وقلّة عددنا فانصرنا على من بغى علينا ، واصرف عنّا الضرّ وسهّل لنا الخير وعجّل لنا الإجابة : يا ربّ . يا ربّ . يا ربّ . يا ربّ . يا موضع كلّ شكوى . يا شاهد كلّ نجوى . يا راحم العبرات . يا مقيل العثرات »[1]

وفضلاً عن تعهّد الفرقة أبناءها بالأمل وشدّ أزرهم بالثأر من الأعداء كالإحتفال بالذبح وتخليد أيام قتل الأعداء .. فإنّ أحكام الأعياد تقضي بالاجتماع والزينة والأكل والشراب ، وكذلك وصل الفقراء ، ممّا يدفع إلى الشعور بوحدة القلّة ، وشدّتها على ديانتها ، لا تفرّط فيها ، وتمتين ضعفها بعدد أفرادها ، فيخلق هذا كلّه نظرة تقديسيّة (كارزميّة) إلى الذّات ، وتصبح القلّة الهامشيّة رغم معاناتها مركز الكون ، في انتظار سيادة العدل بالرّجعة : فالفرقة الهامشيّة تعيش أبدا اللحظة المهدويّة وإن افتراضيًا .

وليس للباحث في أعياد النصيريّة ممّن يبتغي الوقوف على دلالتها وتمكينها لسيادة الفرقة بكسب النصير أن يغفل الاحتفال عندهم بعيد الميلاد ، وهو من الأعياد المسيحيّة ؛ وليس له أيضا أن ينسى تعظيمهم **للخضر** ؛ ولئن أخرناهما إلى هذا المقام فلأنّ ر . ديسو (R. Dussaud) أغنى بملاحظاته المتميّزة ، واستنتج من عيد الميلاد أنّ النصيريّة قد تبنّت الرؤية الإسلاميّة في ميلاد المسيح ، وليس في ذلك جدّة ؛ ولكن الباحث وصل إلى أنّ النصيريّة قد أخذت

---

[1] *راجع مجموع الأعياد ، ص 145.*

عقيدتها في الاحتفال بعيد الميلاد عن الحرّانيين ، وهنا موضع الطرافة (1) وهو ما يزيد في الاقتناع بإفادة هذه الفرقة من عقائد حرّان بالعراق ، وتركيب للفروع الدينيّة ممّا ثوى في الثقافة بتلك الآفاق على أصل التشيّع ، وفي إطار رؤيتها الخاصة للعالم .

أمّا **الخُضُرُ** (هكذا نطقه عند النصيريّة) ، فالإشارة إليه في كتاب المجموع وجيزة وغير مفيدة ؛ إلاّ أنّ ر. دوسو (R. Dussaud) قد جمع في ملاحظاته ممّا رواه النصيريّون المحدثون أنّ عبادات الخضر تعود إلى العقائد الفينيقيّة القديمة بيافا وبيروت ؛ ومنها تقديم فتاة كلّ سنة قربانًا للآلهة . ويروي أنّ النصيريّة القاطنة قرب دير مار جرجيس تهب بناتها منذ ولادتهنّ إلى الخضر ، وكان من الواجب على كلّ فتاة ترغب في الزواج أن تاتي إلى الدير لتناقش المهر ، وينال الدّير منه الربع (2) .

ويلاحظ دوسو (Dussaud) أنّ تعظيم النصيريّة للخضر هو من العبادات المحليّة ، رغم انتشار تعظيم الخضر بين مجموع المسلمين . ويستنتج الباحث من خلال ما سمعه من النصيريّة أن الخضر عند الجهّال ممّن لم يعلموا الديانة تجلّ إلهي تمامًا كعليّ عند عقّال النصيريّة ممّن تعلّموا مبادئ الديانة وشهدوا التعليق (النكاح الديني) (3) ؛ ومعناه أن عقيدة النصيريّة في الخُضُر لا تتعدى العقائد الوثنيّة في بلاد الشام ، سيما وقد جعلوا منه رئيس البحر ، وتعبدوا له في مقام بالسّويدية على نهر العاصي ؛ وجعلوا منه أحيانا أخرى إلاهًا مدبّرًا لفلاحتهم ، فأقاموا الأعياد وقدّموا القرابين في موسم الربيع (4).

يبدو لنا من كلّ هذه الإشارات أنّ النصيريّة قد سعت إلى إنشاء سيادة من خلال تصوّرها للعالميّات ، إن في باب التّكوين والخلق وتنظيم مراتبه أو في استصفاء العبادات من خلال ذلك كلّه رمزًا إلى نموذج إلاه ومثال مؤمن ؛ وقد أقامت كلّ ذلك على ما نسمّيه "**بنظام الثارمن الضدّ** " وبه استوعبت هذه الفرقة الهامشيّة أصل الخلق ، والشأن السياسي ، وكذلك أمر المعاد . تلك سيرة الفرقة الهامشيّة نحو السيادة في القديم من خلال مثال النصيريّة ، ونطمح الآن أن ننظر في سيرة الفرقة الهامشيّة الحديثة في الغرض نفسه من خلال مثال البابيّة والبهائيّة .

---

(1) راجع ديسو (*R.Dussaud*) *المرجع المذكور* ، ص 148 .

(2) راجع نفسه ص 130 .

(3) راجع نفسه ، ص 135 .

(4) راجع نفسه ، ص 132 .

2

"العالم البابي ـ البهائي" أو السيّادة بالكونيّة .

لَسْنا نجد في الكتب المقدّسة البابيّة والبهائيّة على حدّ سواء ما يشير بالفعل إلى قصّة في الخلق والتكوين متكاملة ، كما ورد في المرويات النصيريّة ؛ ويمكن لنا أن نظفر مع ذلك ببعض الإشارات إلى عناصر هامّة في فهم تصوّر البابيّة والبهائيّة للعالم :

1 ـ إنّ العالم عندهما اثنان : سماويّ هو مقرّ للكواكب والأنوار والملائكة وسائر أهل الاصطفاء ، وكلٌّ مسبّح من حول العرش للّه . وليس من ذكر في هذا العالم للجنّة والنار وحتّى عدد السماوات صراحة ؛⁽¹⁾ وعالم أرضي سفلي هو مكان الظهورات الإلهيّة في المقامات النبويّة والفروع البابيّة ، والأئمة المصطفية ؛ وكلّ ناطق برسالة تحقق الغاية سدّا للحاجة . والعالم الأرضي أيضا هو مقرّ الانسان والابتلاء ، والجزاء بما تقدّم الأيدي ، وتردّد الناس بين التّصديق والإنكار ، ويكون بلوغ جنة النعيم بالإيقان وجحيم العذاب بالإنكار . وتلك سنّة لا تنقطع لأنّ كلمات اللّه لانفاذ اللّه ؛ وكذلك تعاقب الناس جيلا بعد جيل ، وإلى اللّه المنتهى .

وفي الأرض يومُ الكشف ويومُ التجلّي ، ويومُ الظهور، ويومُ القيامة؛ وكلّها تعني تجلّي اللّه بكلمته ووحيه في مقامات صفوته ، ومحالّ أنبيائه ، ورسله .. وليس ذلك كلّه من أحوال الآخرة ، ولا من شؤون القيامة الظاهرة على لسان السنيّتيْن الشيعيّة والسنيّة على حدّ سواء .

2 ـ ليس في الخبر البابي تنصيصٌ على الانفعال صيغة للخلق ومبدأ في التكوين والإبداع . ويشير الخبر مع ذلك إلى أنّ الأنبياء والأئمة وسائر المقامات والصّور أشخاص مختلفة . جاء في كتاب الإيقان :

« .. إنّ جميع الأنبياء هم هياكل أمر اللّه الذين ظهروا في أقمصة مختلفة ، وإذا ما نظرت إليهم بنظر لطيف لتراهم جميعًا ساكنين في رضوان واحد ، وطائرين في هواء واحد ، وجالسين على

---

(1) *جاء في كتاب الإيقان :« واعلم أنّه يطلق السّماء في بيانات شموس المعاني على مراتب كثيرة فمثلا منها سماء الأمر ، وسماء المشيئة ، وسماء الإرادة ، وسماء العرفان ، وسماء الإيقان ، وسماء التبيان ، وسماء الظهور ، وسماء البطون ، وأمثالها . » راجع ص 47.*

بساط واحد ، وناطقين بكلام واحد ، وآمرين بأمر واحد . وهذا هو اتحاد جواهر الوجود والشموس غير المحدودة والمعدودة . فإذا لو يقول أحد من هذه المظاهر القدسيّة ، إنّي رجعة كلّ الأنبياء فهو صادق (..)

إذن قد أصبح معلومًا من هذه البيانات بأنّه لو تظهر طلعة من الطلعات الإلهيّة في الآخر الذي لا آخر له ، وتقوم على أمر قام به طلعة في الأوّل الذي لا أوّل له ، فإنّه في هذا الحين يصدق على طلعة الآخر حكم طلعة الأوّل ، لأنّ طلعة الآخر الذي له قد قامت بنفس الأمر الذي قام به الأوّل الذي لا أوّل له . ولهذا فإنّ نقطة روح ما سواه فداه قد شبّه شموس الأحديّة بالشمس ، ولو أنّها تطلع من الأوّل الذي لا أوّل له إلى الآخر الذي لا آخر له ، فإنّما هي تلك الشمس . والآن لو يقال بأنّ هذه الشمس هي هي الشمس الأوّلية فهو صحيح » (1).

ونعثر في كتاب الإيقان على مصطلح **الفيوضات**(2) ، ولا تعني العبارة ما يعنيه " **الانفعال**" في العبارة النصيريّة ؛ وإنّما يعني على لسان بهاء الله التجلّي الإلهي في مقام النبيّ ، وبذا يصبح التّجليّ (الإلهي) مرادفًا للفيض القدسي (3).

ويبدو أنّ هذا الفيض قد يتّسع إلى حدّ أنّ يشمل تكوين الخلق بتمامه ، وهو ما يمثّل في نظرنا العنصر الثالث الهام في تصوّر تكوين العالم .

3 ـ تؤمن البابيّة وكذلك البهائيّة بأنّ « **جميع من في السماوات والأرض قد وجدوا بكلمة أمره** (المقصود :كن) ، **وبعثوا من العدم البحت والفناء الصّرف إلى عرصة الشهود والحياة بإرادته التي هي نفس المشيئة** »(4) . ولا نجد في تفصيل هذا الخلق إشارة إلى التدرّج ، ولا إلى مسألة الأظلة والأشباح إلاّ في مقام واحد (5) لا يُناسب التصوّر النصيري . وسكت الخبر من جهة أخرى عن عنصر الخلق ومادّته ، فلا يذكر النور والنار أو الطين . ولئن ساوى تصوّر الباب للخلق بين جميع الكائنات والعناصر حين تمّ

---

(1) راجع كتاب *الإيقان* ، ص 105 ـ 111 .

(2) راجع كتاب *الإيقان* ص 56 : « *وصاروا محرومين من الفيوضات القدسيّة* ».

(3) راجع نفسه ص 96 ـ 97.

(4) راجع نفسه ص 66.

(5) راجع نفسه ص 133.

إحداثها من عدم ، فإنّه أكّد أنّ الإنسان هو أشرف الكائنات إطلاقا ، **وبيّن أنّ** أفضل طبقات الإنسانيّة هم الأنبياء والأئمة لأنّهم :« **جواهر قدس نورانيّة ، من عوالم الروح الروحاني على هياكل العزّ الإنساني ، كي تحكي من ذات الأزليّة وساذج القدميّة ـ وهذه المرايا القدسيّة ، ومطالع الهويّة تحكي بتمامها عن مخمّس الوجود ، وهو المقصود . فمثلا علمهم من علمه ، وقدرتهم من قدرته ، وسلطنتهم من سلطنته ، وجمالهم من جماله ، وظهورهم من ظهوره ، وهم مخازن العلوم الربانيّة ، ومواقع الحكمة الصّمدانية ، ومظاهر الفيض اللامتناهي** » (1).

وتمثّل هذه الكائنات الخاصّة ، وهذه الجواهر القدسيّة جزءًا متميّزًا من كلٍّ شامل ينهض كلّ عنصر فيه بوظيفة التجلية :

4 ـ إنّ الأسماء الإلهيّة والصفات القدسيّة ، وإن وجدت في ذاتها وفردانيتها فإنّها تتجلّى في كلّ الكائنات السماويّة والأرضيّة ، ولولا هذا التجلّي في جميع العناصر الكونيّة لما كانت الحياة ، ولما شوهد الوجود . وينفرد الإنسان من بين هذه الموجودات بشرف الإبانة لآيات الله والحقائق التي أجراها وصرفها . قال البهاء في الإيقان أيضا :

«**فكم في الذرّة مستور من شموس المعارف ، وكم في القطرة مخزون من بحور الحكمة ، ولا سيما الإنسان الذي اختصّ من بين الموجودات بهذه الخلع ، وامتاز بهذا الشرف ، لأنّ جميع الأسماء والصفات الإلهيّة تظهر بين المظاهر الإنسانيّة بنحو أكمل وأشرف . وكلّ هذه الأسماء والصفات راجعة إليه حيث قال :« الإنسان سرّي وأنا سرّه** » (2).

إنّ مبدأ الإبانة عن آيات الله ، وتجلية الحقائق الربانيّة هو الناظم لكلّ ما في الكون من شتيت المخلوقات ، والدليل ، من ثَمّ ، **على وحدة العالم ، وانتظامه في بنية محكمة** . وليس في الخبر ما يدلّ صراحة **على ما يؤدّيه** كلّ كائن في حدّ ذاته ، ولا على تعلّق كلّ عنصر بغيره على الوجه الشارح لكيفيّة الانتظام ، لأنّ الغاية من الخبر إبراز منزلة الفيوضات القدسيّة (الأنبياء والأئمة) في الكون وبين الكائنات . لذلك جاء في السياق نفسه :

« **وأكْملُ إنسان وأفضله وألطفه هم مظاهر شمس الحقيقة ، بل إنّ ما سواهم ، موجودون بإرادتهم ومتحرّكون بإفاضتهم لولاك ما**

---

(1) راجع نفسه ص 67 .

(2) راجع نفسه ص 67 ـ 68 .

خلقت الأفلاك ؛ بل الكلّ في ساحة قدسهم عدم صرف وفناء بحت » (1)

5 – ترى هل للتكوين مدّة وتاريخ ؟ يشير الخبر إلى أنّ تكوين العالم لا يحدّ بداية ولا يضبط نهاية ، وهو أوسع من أن يحصر . ينسب إلى الحسين : **«إنّي كنت مع ألف آدم ، والمدّة الفاصلة بين كلّ آدم وآدم خمسون ألف سنة . وقد عرضت على كلّ منهم ولاية أبي . ثم يذكر من التفاصيل حتّى يقول : إنّي خضت ألف موقف في سبيل الله بحيث أنّ أصغر موقعة وأقلّها كانت مثل غزوة خيْبر التي حارب فيها أبي وجاهد ضدّ الكفّار »** ويضيف البهاء معلّقا :

« فكدّ نفسك واجهدها حتّى تفهم (..) أسرار كلّ من الختم والرّجع والصّنع الذي لا أولية له ولا أخرية » (2) .

يبدو من هذه الإشارات أنّ البابيّة والبهائيّة على حدّ سواء لم تلتجئا إلى وضع قصّة متكاملة في الخلق والتكوين ، وإنّما بنتا مقالتيهما على قصّة الخلق الإسلاميّة ، (ولربّما الشيعيّة منها) لأنّهما اعتنتا من كلّ عناصر التكوين بمسألة "**الفيوضات** القدسيّة " أي بالمقامات الإلهيّة . وكانت غايتهما الملحّة أن تشرحا للناس نظريّة في ختم النبوّة ، وتبنيا على نتائجها رأييْن مهمّين:

أ – إنّ كلمات الله لا تنفد ، ورحمته لا تنقطع ، فكانت الحاجة من ثمّ إلى رسل متجدّدين ، وظهورات دائمين حتّى يصحّ التكليف ويقوم العدل الإلهي ، وتستقيم الديانة أصلاً ، استصلاحًا للمعاش والمعاد وهما جانبا الكون ؛ ولمسألة المعاد دلالة خاصّة سنأتي عليها في باب الأخرويات .

ب – إنّ تجديد الرسالات لا يعني تقويض الرسالات السابقة بردّ أصولها وجهات علمها ، وإنّما يعني نسخ الشرائع المنقضية ، ويضمن ذلك تحقيق واجبيْن إنسانييْن : استغراق التليد ، حتّى لحظة البدء ، وعبارته التأصيل من ناحية ، واحتواء القابل المتجدّد ، وعبارته مجاراة العصر وتبدّل الأحوال ، فيضحي جوهر الرسالة الربانيّة من جوهر الإنسانيّة المصطبغة بأحوال المعاش وإلجاءات الزّمان . يقول البهاء في الإيقان (3) :

« لو لم يتغيّر أمورات الأرض بأيّ وجه من الوجوه فإنّ

---

(1) راجع نفسه ص69 .

(2) راجع نفسه ص 116 .

(3) راجع ص 167 .

ظهور المظاهر الكلية يكون لغوًا وباطلاً » ويشرح أحد البهائيين المعاصرين هذا التعليل بالتمثيل الجريء ، يقول :« **والأسباب التي تبيّن وجه الحكمة من مجيء حضرة بهاء الله بتشريع جديد (وكذلك الباب قبله) كثيرة ومتعدّدة . فمنها أنّه توجد في الشريعة الإسلاميّة أحكام لم تعد اليوم قابلة للتنفيذ لتغيّر الظروف ، فاقتضت حكمة الحقّ سبحانه وتعالى تعديلها . فمثلا قوله تعالى : " والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا»** (المائدة : 5/ 38) **فالغالبيّة الكبرى من أهل الإسلام يجدون صعوبة شديدة تكاد تبلغ حدّ الاستحالة في تنفيذ هذين الحكمين » لذلك فالأحكام التي من هذا القبيل صارت بحكم تغير الزمن معضلة وغير قابلة للتنفيذ ، فهل يعزّ على منزلها استبدالها بأخرى ؟ .. إنّه تعالى يقول "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم بأنّ الله على كلّ شيء قدير** » (البقرة 2/106) ⁽¹⁾.

وعلى أهميّة هذه النظريّة الطريفة في تعليل "فتح النبوات " وتجدّد الشرائع ، فإنّ البابيّة تحتجّ أيضا بسبب معرفي حين تعرض أنّ جميع الأنبياء السّابقين لم يبينوا للناس إلاّ حرفين من علم الله ؛ وعلم الله عندهم سبعة وعشرون حرفا ، حتّى إذا ظهر القائم أخرج للناس بقية علم الله ، وبيان حروفه ⁽²⁾ ، ويشير هذا الرأي إلى أنّ التجليات القادمة ، حتّى ظهور القائم إنّما هي استكناه للحقيقة الربانيّة وتدرّج نحو معرفة الله بهدي من رسله وكلماته. وبذا يصبح العالمان الأرضي والسفلي مجموعين فضاء لهذا الكسْب من علم الله الذي لا نفاد له ، وكذلك محلّ الجزاء بالنعمة على ذلك الكسْب والاجتهاد ؛ وهنا بالتحديد تكتسب الجنّة والنار دلالةً خاصّة للغاية سنقف عليها بالتفصيل في الفصل القادم حين العرض للمعاد .

إنّ هذا التّصوّر للعالم ، يشير على الرغم من عمومه وإجماله إلى أبديّة الحياة والعالم ، أبديّة قائمة بشروطها ، وهي استرسال الوحي من الله إلى أوصيائه ، ونفاد كلماته إلى خلقه ، وتجدّد أحوال الخلق والمعاش .. ومعناه أنّ

---

(1) *راجع محمّد مصطفى ، المرجع المذكور ، ص 84* .

(2) جاء في *الإيقان* : « *عن الصادق بن محمد أنّه قال : العلم سبعة وعشرون حرفا ، فجميع ماجاءت به الرسل حرفان ولم يعرف الناس حتّى اليوم غير الحرفين ، فإذا قام قائمنا أخرج الخمسة والعشرين حرفا ، فانظر الآن كيف أنّه جعل العلم سبعة وعشرين حرفا ، وأنّ جميع الأنبياء من آدم إلى الخاتم قد بيّنوا حرفين . وبعثوا بهذين الحرفين ، ويقول بأنّ القائم يظهر جميع هذه الخمسة والعشرين حرفا ، فاعرف من هذا البيان مقام حضرته وقدره ، وكيف أنّ قدره أعظم من كلّ الأنبياء* » *راجع ص 168 ـ 169* .

إبداع الله لا ينفد ولا يعدّ ، وأنّ الإنسان في هذا الكون ، "**في حالة البحث عن الله** " .

ويعرض هذا التصوّر للكون رأيا في الأكوار والأدوار عامًا أيضا ، ليس بمثل الدقّة التي بانت في عبارة "**الهفت الشريف**" النصيري ؛ ولئن أشرنا سابقًا إلى المدّة بين آدم وآدم ، فإنّ من الإشارات الأخرى ما يوهم بوحدانيّة الذات الكائنة ، وتجدّد الظهور في القمصان وحسب ، ومعناه أنّ **العالم ثابت بالأصل** ، تماما كالله الصمداني ، متجدّد بالتجليّات والمظاهر ، وسائر ما يستجدّ من الطوارئ ، تمامًا كتجدّد الرسالات والنبيّ واحد في الذّات والفردانيّة .

جاء في الإيقان بيانًا لمسألة الرجعة ، رجعة الأرواح الأولى في الأجساد .

«وكذلك يقول حضرة الرسول في آية أخرى ، في مقام التعريض بأهل زمانه « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ، فلمّا جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين » (البقرة : 2/ 89) أي أنّ هؤلاء القوم كانوا يقاتلون الكفار ويحاربونهم في سبيل الله ، ويطلبون الفتح عليهم لنصرة أمر الله فلمّا جاءهم الذي عرفوه كفروا به فلعنة الله على الكافرين . فانظر الآن كيف أنّ هذه الآية تتضمّن هذا المعنى : وهو أنّ الناس الذين كانوا في زمان حضرته ، هم عين الناس الذين كانوا في عهد الأنبياء السابقين ، يحاربون ويجادلون لترويج تلك الشريعة ، وتبليغ أمر الله ، والحلّ أنّ الناس الذين كانوا في عهد عيسى وموسى ، هم غير الذين كانوا في عهد محمّد (..) والآن ، فماذا تقول ؟ لو تقول إنّ محمّدًا كان رجعة الأنبياء الأوّلين كما هو مستفاد من الآية ، فكذلك أصحابه أيضا هم رجعة أصحاب الأنبياء الأوّلين ، حيث إنّ رجعة عباد القبل واضحة ولائحة أيضا من الآيات المذكورة »(1).

ولا يسعنا مع ذلك أن نقرّ بمقالة التناسخ في عقيدة البابيّة والبهائيّة ، لأنّ الغاية من هذا الرأي هو الإخبار عن **وحدانيّة الأصل** ، **وتعدّد المظهر** ، وإلى هذا المظهر أو القميص يعود الاختلاف بين الناس حول الدّعوة الجديدة ، والسبب أنّ في العالم من الأسرار والكوامن ، وكذلك المصالح والفوائد ما يحتّم موقف العداء من الرسالات الجديدة ، والوحي النافذ إلى الخلق يحمله وصيّ هادٍ أو مقامُ داعٍ . وتكشف البابيّة أنّ أهل الاعتراض هم **أهل العلم** ، لتقصيرهم عن

---

(1) *راجع الإيقان ، ص 103.*

تأويل كلام الله ، واختلاف العبارة من مقام إلى مقام ؛ ثمّ لأنهم أيضا شديدو التعلّق بالرسوم والعادات ، وسائر ما يسبق ، لا يقدرون على التحوّل عنه .(1)

والمرجّح عندنا أنّ الباب الشيرازي لم يحدث في قصّة الخلق مقالاً خاصًا به ؛ ولم تمهله الفترة القصيرة التي عاشها لنشر دعوته وليفصّل في هذا الغرض رؤية جديدة ، سيما وقد اشتدّت الاضطرابات وكثرت المقاومة لعقيدته ، حتّى سجن بسببها . ولئن أقبل على تدوين ديانته ، إمّا بيده أو بكاتبه ، فإنّه قد اهتمّ خاصّة بجانبيْن هما الركيزة في الديانة الجديدة : أوّلهما : الانتصار لدعوته بالوحي الجديد ، وشرح مقولة "من يظهره الله " ؛ والثاني : الاستقلال عن الإسلام بتشريع جديد في البيان ، وإن كان تشريعًا أصوليًا ، ستتولّى البهائيّة لاحقًا تفصيله والزيادة عليه .

ونخلص من هذا إلى أنّ التصوّر البابي للعالم هو بالتأكيد تصوّر إسلامي، شيعيّ على وجه الخصوص ، وإنّما الجدّة جاءت من باب الختم والنبوّات ، والمعاد . والسبب في هذه المحافظة على التصوّر الشيعي للعالم سيادة السنيّة (Orthodoxie) إلى حدّ التغلغل في تفكير أهل الملّة ، وضمور علم الكلام المحقّق ، بالمناظرة ، للاختلاف المفيد ، والتباين المخصب . وتعود هذه المحافظة أيضا إلى الخوف من هيمنة أهل الآفاق الأوروباويّة ، وقناصل "بلاد الكفر" ، فكان على الباب أن **يسيّج عقيدته بحدّ أدنى من السنيّة** ، تدرّج في الاحتماء بها فأعلن اعتناقه لشريعة الإسلام أوّلا ، ثمّ أقبل على تأويل الآيات القرآنية مدّعيا صدقها ، ووجاهة عقائدها ، حتّى إذا أوّل النبوّة ، وأحدث في الإمامة ما أخرجه عن التشيّع "بمن يظهره الله" ، شدّد على نفسه بالتزهد والتقوى ، وغلّف عقيدته بصنعة في التبتّل فاختلف فيه الناس .. ولمّا يئس أعلن أنّه صاحب دور جديد ، ولم يحدث مع ذلك في العالميّات شأنًا ذا بال ، حرصًا على استيعاب الإسلام وتجديد الدّين ، بتجديد الرسالة (2) . وهنا تتجلّى آثار العبادات التي نادى بها تعبيرًا عن تصوّره للعالم ، على ذاك النحو ، وإعلانًا

---

(1) *راجع الإيقان ص 28 ـ 29 : 115 : 165 : 171 .*

(2) *نلاحظ أنّ النصيريّة قديما قد أحدثت تصوّرًا للعالميّات خرجت به عن السنيّة الشيعيّة والسنيّة معًا ، لأنّها قد عاشت فترة الجدل الكلامي ، واختلاف مقالات الإسلامين اختلافا عبّر عن وعي المسلمين بتمام ذاتهم ، وسيادة حضارتهم ونفوذ فكرهم ؛ ولم يكونوا فيما قالوا ممّن خشوا على الديانة ، ولا على المعاد ، ولا مالوا عن صون أراضيهم من أهل الكفّار ممّن جاورهم ، لأنّ السيادة العربيّة الإسلاميّة قد كانت بالفعل نافذة ، رغم الفتن الدّاخليّة سياسيًا . إنّ إحداث تصوّر للعالميّات هو مثال جزئي لمسألة الإبداع والسيادة في البلاد العربيّة الإسلاميّة في القرنين 3 و 4 هـ .*

لسيادته في عصره . ويهمّ أن نعرّج على أبرز الشعائر التي تقام عليها عقيدته ، والأصول العباديّة التي كلّف الناس بها .

* * *

يلاحظ المؤرّخ تطوّر عبادات البابيّة وطقوسها تبعًا لتطوّر عقيدتها ووعيها بديانتها . فالظاهر أنّ الأوائل منهم قد كانوا أهل تشدّد في الديانة الإسلاميّة وشريعتها ، وقد أقبلوا على مزيد من التقوى تجلّى في صوم ثلاثة أشهر متتابعة بدل الشهر الواحد ، والإمساك عن التدخين تعفّفا وتطهّرًا ، والإعراض عن لبس الأسود واستعماله حتّى في كتابة المؤلّفات ردّا على العباسيين ؛ وكذلك أقبلوا على تعظيم الأئمة تعظيمًا تجاوز الحدّ في الزيارة والدّعاء والتبتّل في العتبات ، وعند مشهد الحسيْن (1) ، فأبان كلّ ذلك أنّ أوائل البابيّة لم يزيدوا على كونهم من المتشدّدين في التقوى ، والمبالغين في الولاية والبراءة ، إلى حدّ الإشراف على أطراف التصوّف .

إلاّ أنّ الباب لم يُبْق على هذه العبادات ، وأعلن ، بعد أن طوّر عقيدته ، نسخ الشريعة الإسلاميّة ، لا من باب نقض الديانة المحمّدية وإبطال أصلها ، وإنّما من باب **تجديد الدين** استجابة لإلجاءات الزّمان .

ولئن أقرّ دعائم الإسلام كما شرحنا في الفصل السابق ، فإنّه أقام **الصّلاة والزكاة والصّوم والحجّ والجهاد** على غير وجوهها المعروفة في الفقه الإسلامي ، الشيعي والسّني ، على حدّ سواء . وقد أشرنا إلى طرف من ذلك في الصّلاة والحجّ ، ويسع أن نصف ما يزيد في الإبانة عن استقلال البابيّة بعباداتها. ومنه أنّ البابيّة وكذا البهائيّة قد **أسقطتا صلاة الجماعة** ، وحثتا على **صلاة الفرد** إلاّ في صلاة الميت فإنّهما أوجبتاها . والسّبب أنّ الصلاة اليوميّة هي صلاة عينيّة ، وذكر فرديّ ، وتبتّل ذاتي هو أقرب إلى الإغراق في التسبيح والدنوّ الشخصي من ظواهر اللّه ؛ والظنّ عندنا أن مثل هذه الصلاة (الذكر) هي تجربة خاصّة يعيش فيها الفرد حالة عباديّة قصوى قد تشتّتها الجماعة ، وكذا شواغل العموم ؛ وبهذا كانت الصّلاة اليوميّة أقرب إلى عبادة الزرادشتيّة ، وأهل التبتّل والسّابحين في الدّعاء، منها إلى عبادة المسلمين في صلاتهم المعروفة .

أمّا **صلاة الميّت** فمردّ الجماعة فيها هو **الإشهاد على المصير** ، والتأليف على المعاد ، والتشييع للفرد بما قد يحقّق الأنس وتخفيف الوطأة ، وكلّها من المعاني الإنسانيّة في الإسلام وغيره .

---

(1) راجع *Peter Smith, The Bàbi and Bàhà'i religions, p 33 - 4.*

ولئن عمّمت البابيّة أمر الذكر في الصّلاة وقرّرت الركعات التسع عشرة، فإنّ البهائيّة قد زادت التكليف ضبطا ، وجعلت ثلاث **صلوات** : الكبرى ، والوسطى ، والصغرى ، فضلا عن صلاة الأموات . فالأولى صلاة الأبكار ، والثانية صلاة الزوال ، والثالثة صلاة الآصال ، وفي كلّ ثلاث ركعات ⁽¹⁾.

ويشرح عبد البهاء الصّلاة فيقول :"**إنّها مخاطبة الله** " ، ويضيف : **« علينا أن نتكلّم بلغة السّماء - بلغة الروح - لأنّ للروح والقلب لغة تختلف عن لغاتنا ، كما تختلف لغاتنا عن لغات الحيوانات التي تعبّر عن نفسها بأصواتها وبصياحها . إنّ لغة الرّوح هي التي تتكلّم مع الله . وعندما نكون أحرارًا من جميع الشؤون الدنيويّة ، ونتوجّه إلى الله ، وحينذاك نكون وكأنّنا نسمع في قلوبنا صوت الله ، فنتكلّم من غير كلمات ونناجي الله ونخاطبه ونسمع الجواب ... وحينما نصل جميعًا إلى هذه الحال الروحانيّة الحقيقيّة ، نستطيع أن نسمع صوت الله »** ⁽²⁾.

وهذا المعنى هو بالتمام ما قصدناه بالتبتّل سابقًا ، وهو مادفعنا أيضا إلى الوصل بين هذا النحو من الصلاة ومشارف التصوّف ؛ بل يقنعنا عبد البهاء بشيء من التداخل بين **الصّلاة الذّاكرة** والتصوّف حين يتحدّث عن " **حالة الانجذاب**" ، وهي ولا شكّ حالة خاصة لا يبلغها عموم المؤمنين ⁽³⁾. وتستند "حالة الانجذاب" إلى ما جاء في الكتاب الأقدس :

«والذين يتلون آيات الرحمان بأحسن الألحان أولئك يدركون منها ما لا يعادله ملكوت ملك السماوات والأرضين وبها يجدون عرف عوالمي التي لا يعرفها اليوم إلاّ من أوتي البصر من هذا

---

(1) *جاء في كتاب منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد لجون اسلمنت :« لقد فرض بهاءالله صلوات ثلاثا يوميّة وترك المؤمنين احرارًا في تلاوة أية واحدة من هذه الصلوات الثلاث ، ولكنّه جعل الصلوات فرضا محتوما يجب القيام به بالأسلوب الذي وصفه فيها » . راجع ص 102 .*

(2) *من محادثة مع أحد الزائرين سنة 1904 م . في منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد ، ص 97 .*

(3) *يقول عبد البهاء : « علينا أن نسعى للوصول إلى هذه الحالة بالانقطاع عن جميع الأشياء وجميع الخلق والتوجّه إلى الله وحده . وإن الوصول إلى هذه الحال يتطلّب من الإنسان مجهودات يجب عليه أن يبذلها ، فيجب أن يعمل من أجلها ويجهد لها . ويستطيع الوصول إليها بالتأمل وبتقليل الاهتمام أكثر من ذلك بالامور الروحانية ، وكلّما ابتعدنا عن أحدهما اقتربنا إلى الآخر . وعلينا أن نفتح بصيرتنا الداخليّة وإدراكنا الروحاني لنرى علامات روح الله وآثاره في كلّ مكان ، ليعكس كلّ شيء نور الروح علينا » راجع منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد ، ص 98 .*

المنظر الكريم . قل إنّها تجذب القلوب الصّافية إلى العوالم الروحانيّة التي لا تعبّر بالعبارة ولا تشار بالإشارة ، طوبى للسامعين »(1).

إنّ الصّلاة البابيّة ثمّ البهائيّة لم تخرج من **جوهر الصّلاة الإسلاميّة**، ولكنّها استصفت الجوهر باعتباره دعاء ومناجاة واتصالا بالله ، من كيفيّة أدائها كما بيّنها الرسول محمد ؛ وبذلك أضحت الصّلاة البابيّة والبهائيّة متمحضّة للمناجاة والتفكّر ، وسمت تلك الصّلاة / الذكر إلى مرتبة الكونية ، لترقى بالإنسان بالمجاهدة إلى استصفاء الذّات ، وتحرير كوامن النفس نحو محبّة الخلق في محبّة الله . هذه قيمة كونية في الصّلاة البهائيّة .

وبهذه الكيفيّة في الأداء تتحوّل الصّلاة البابيّة سبيلاً إلى استكشاف مظاهر الله ومقاماته على التدريج إلى حدّ الحالة الراقية من الوصال ، فتصبح لغة الذكر إشارة ، ويتهيّأ المتعبّد إلى التوحّد مع المعبود .وبهذه الصّلاة يحوي المتعبّد كلّ الكون ، ويمتلئ أيضا بكلمة الله دون أن يبلغ مقام الوصيّ .

ويلفت انتباهنا أوقات الصّلاة الثلاث : الأبكار، والزوال ، والآصال . وهي من المواقيت التابعة للشمس ، وتحملنا على افتراض صلة بين صلاة البابيّة والبهائيّة وعبادة الشمس عند الحرّانيين . ويزيد في صدق افتراضنا ماوراه ابن النديم عن الكلدانيين :

«.. المفترض عليهم من الصّلاة في كلّ يوم ثلاث ؛ أوّلها قبل طلوع الشّمس بنصف ساعة أو أقلّ ، لتنقضي مع طلوع الشمس ، وهي ثماني ركعات وثلاث سجدات في كلّ ركعة ؛ الثانية انقضاؤها مع زوال الشمس ، وهي خمس ركعات وثلاث سجدات ؛ الثالثة مثل الثانية ، انقضاؤها عند غروب الشمس ، وإنّما لزمت هذه الأوقات لمواضع الأوتاد الثلاثة التي هي وتد الشرق ووتد وسط السّماء ، ووتد المغرب »(2).

ويخبر ابن النديم أيضا عن عبدة الشمس من أهل الهند تعبّد الدينكيتيّة ثلاث مرّات في اليوم دون تفصيل لكيفيّة الصّلاة عندهم.(3) والرأي من هذه المقارنة أنّ عقيدة البابيّة والبهائيّة في صلاتهما قد تكون تأثرت بتلك العقائد الحرّانية المتسرّبة إلي إيران أو من تلك العقائد الهنديّة

---

(1) راجع *كتاب الأقدس ، تحقيق أ.ج . تومنسكي (A.G.Toumansky) ، ص 18 ـ 19 .*

(2) راجع *ابن النديم الفهرست ، ضبطه يوسف علي طويل ، ط 1 . بيروت . 1416 هـ/ 1996 ، ص 496 .*

(3) راجع *ابن النديم ، نفسه ، ص 536 ؛ الشهرستاني ، المرجع المذكور ، تصحيح أحمد فهمي محمد ، بيروت [د . ت] ص 72.3 .*

النافذة إلى مواطن البابيّة ، وكمنت في بواطن العقائد هناك ؛ ولسنا نجرؤ مع ذلك على القطع بصلة ثابتة بهذه أو تلك ؛ ولا يسعنا أن نقول بتمام المماثلة بين تعليل الكلدانيين لصلواتهم وتعليل البابيّة أيضا . ونكاد نقطع حدسًا بأنّ تنظيم البابيّة لمواقيتها الثلاثة إنّما هو مرتبط بالشمس ، وتلك من العقائد الوثنيّة القديمة .

ونظنّ عبادة الحجّ مهمّة أيضًا ؛ فقد سبق أن أشرنا إلى أنّ كعبة البابيّة هي منزل الشيرازي ، وفي هذا الاتّجاه الجديد تأسيس للسّيادة ردًا على التهميش ؛ ولكنّ للأمر سببا أعمق يرتبط بالعقيدة عند الباب ، وهو أنّ محلّ الباب هو محل الظهور الإلهي ، ومقام الربوبيّة ، فوجب على المؤمنين أن يتّجهوا صوبه . والحجّ فرض على المستطيع ، وتضيف البهائيّة جزئيّة في حكم الحجّ تطوّر بها هذه العبادة ، وتعلن بها أنّها استمرار طبيعي للإسلام في الأصل وللبابيّة في الدور اللاحق ، وذلك بأن سمحت بالاتّجاه نحو بيت الباب بشيراز أو بيت البهاء ببغداد لأنّهما كليهما مقامان للتجلّي الإلهي . وتقرّر البهائيّة أنّ الحجّ فرض على الرجال دون النّساء ، ليس مقيدا بوقت معلوم .

وإذا دلّت الأخبار في مثل ما روى الأزرقي (ت. هـ 223 /837 م) على أنّ الكعبة هي بداية إنشاء الكون السفلي إعدادًا لإنزال آدم ، وأنّها ياقوتة حمراء من يواقيت الجنّة (1)، علمنا أنّ الحجّ إنّما يكون إلى مركز الدنيا الأشرف ، والمحلّ الأقدس ؛ ومن ثمّ يتوهّم أنّ في الحجّ معاودة لأصل النشأة .

هذه المركزيّة المقدّسة هي تمام ما نفهمه من كعبة الباب وكذلك كعبة البهاء ، دون أن نغفل أنّهما محلاّن للظهور الإلهي . ولئن ألحت العقيدة الإسلاميّة، من خلال المرويات على الأقلّ ، على مركزيّة العالم في الكعبة ، وبيت إبراهيم الخليل ، فإنّ البابيّة والبهائيّة قد أحدثتا مركزيتيْن أخرييْن ، وقوّضتا بذلك أحديّة الاتّجاه ، وراجعت وحدة العالم من ثمّ . هكذا أنشأت الفرقة الهامشيّة مركزها هي ، واتّجاهها هي ، ومقامها الإلهي ، وقوّضت بالاستتباع المركزيّة السنيّة السائدة ، أيّا كان وجهها .

وقد حافظت البهائيّة على تشريع الباب في الصّوْم حين أقرّت تقويمه ، وقسّمت السّنة إلى 19شهرا في كلّ شهر 19 يوما ؛ وموعد الصيام عندهم ثابتٌ من أوّل شهر العلاء (2 إلى 20 آذار ـ مارس) ويليه الاحتفال بعيد النوروز في 21 آذار ـ مارس ، وهو رأس السنة البهائيّة .

والصّيام عندهم هو الإمساك عن الأكل والشرب من الشروق إلى الغروب، ويسقط الفرض ، بلا قضاء ، عن الأطفال والعجز والضعفاء والحوامل والمرضعات ، والشيوخ والمسافرين ، وتكشف عبارة عبد البهاء في هذا الغرض ما

---

(1) *الازرقي ، اخبار مكة .تحقيق رشدي الصالح ملحس . ط 5. مكة 1408 هـ/1988م،ص 37 .*

يزيد في ميلنا إلى اعتبار هذه العبادة أقرب إلى التبتّل والزهد ، لتشبّث البهائيّة بالمناجاة والذكر وتطهير الجسد بالدّعاء والصوم . جاء عنه :

«الصوم رمز الصيام يعني الامتناع عن الشهوات . الصيام المادي رمز عن ذلك الامتناع وشيء يذكر الصائم به . بمعنى أنّ الإنسان عندما يمتنع عن الشهوات الماديّة عليه أن يمتنع عن الشهوات النفسيّة والنزوات ، لكنّ مجرّد الامتناع عن الطعام لا تأثير له على الروح بل إنّه مجرّد رمز وشيء يذكر ، وبدون هذا لا أهميّة له . فالصيام لهذا الهدف لا يعني الامتناع التّام عن الطّعام . بل القاعدة الذهبيّة الخاصّة بالطّعام هي أن لا يأكل المرء كثيرا ولا يأكل قليلا . فالاعتذار ضروري . وهناك في الهند طائفة تمسك عن الطعام أقصى إمساك وتقلّل طعامها تدريجيّا إلى أن تصل بالعيش على لا شيء تقريبا ، وهذا يؤثّر كثيرا على ذكائها . ولن يكون المرء أهلا لخدمة اللّه بعقل ضعيف وجسد ضعيف قد أضعفهما الامتناع عن الطعام ، فصار لا يستطيع رؤية الأمور واضحة »(1).

وقد يذهب أهل الإسلام .وحتّى غيرهم إلى كلّ هذه المعاني ، ولكنّ الجديد في التشريع البابي والبهائي هو **ميقات أداء الصّوم** من ناحية وإسقاطه عن تلك الفئات التي ذكرنا ، بلا قضاء من ناحية ثانية . وهذا التخفيف من التكليف، والتقليل من الإجهاد عند الاقتضاء ، يجعل من الشريعة أيسر في التحقيق ، سيما إذا كان المقصود منها الإغراق في التبتّل والمناجاة والتقرّب إلى اللّه . وبذا يصبح الصّوم تطهيراً للنفس قبل الإمساك عن المفطرات .

ولا شكّ أنّ لتقسيم السنة إلى 19 شهرا وصيام 19 يومًا علاقة بحروف الحيّ الثمانية عشر ، فإذا أضيف إليهم الباب الشيرازي ، كان المجموع عدد الشهور في السنة ، و عدد الأيّام في الشهر . وأساس هذا التصوّر ، **بناء التوحيد على هذا العدد** ، لأنّ هؤلاء الدّعاة إنّما هم حملة الوحي الجديد ، وأهل الجهاد في الآفاق ، وهم كلمة الباب ، وإليه وحده يعود كلّ منهم في النهاية، فهو الحيّ ، ومن ظهر اللّه به ، وهم حروفه : عدد في واحدٍ ، وكلّ في مفرد جامع .

وفي **الزّكاة** رأي مفيد في فهم تشريع الباب والبهاء معًا ، فإنّنا لا نجد عند الفرقتين وفي كتبهما المقدّسة ما يشير إلى الزكاة الإسلاميّة ، وإنّما تحوّلت عندهما هذه العبادة إلى ما يعادل الخُمُسَ عند المسلمين والصّدقات . وفي الكتاب الأقدس ، وكذلك في "البيان العربي" تكليف بإخراج 19 إذا بلغ المال

---

(1) *راجع أسلمنت ، المرجع المذكور ، ص 202 .*

النّصاب. جاء في الكتاب " الأقدس" ، وهو تماماً ما وضعه الباب : "**والذي تملك مائة مثقال من الذهب فتسعة عشر مثقالا لله فاطر الأرض والسماء إيّاكم يا قوم أن تمنعوا أنفسكم عن هذا الفضل العظيم (..) بل بذلك أراد تطهير أموالكم وتقرّبكم إلى مقامات لا يدركها إلاّ من شاء الله إنّه لَهُوَ الفضّال العزيز الكريم . يا قوم لا تخونوا في حقوق الله ولا تصرّفوا فيها إلاّ بعد إذنه كذلك قضى الأمر في الألواح**" (1).

وقد لاحظ عبد الرزاق الحسني أنّ الزكاة (في عهده) لا تجبى من البهائيين لعدم اعتناق العالم كله دين البهاء (2) . لذلك اعتاضوا عنها بما سمّوه " **بحقوق الله**" وهو القدر الذي بيناه في الشاهد .ولكنّها اليوم تؤدى إلى بيت العدل العالمي .

وتلزم الشريعة البهائيّة أن توجّه هذه الأموال إلى بيت العدل ليتولّى أهل الديانة حتما إنفاقها على شؤون الضعفاء والمحتاجين من أهل الملّة ؛ وفي ذلك إخراج للتكليف من حدود التصرّف الشخصي إلى حدود التصرّف الجماعي المنظّم . والمعلوم في الفقه الإسلامي أنّ أموال الزّكاة لا تخرج حتما وفي كلّ الأحوال إلى بيت مال المسلمين ، وإن جعلت الدّولة الإسلاميّة عند الاقتضاء عاملين عليها يتولّون استخلاصها من الناس(3) . وإنّما قد يتولّى من وجبت عليه الزكاة أن يؤدّي مقاديرها إلى من رأى محتاجًا أحيانا . إنّ هذه الحريّة في الإسلام ، قد اعتاضت عنها البهائيّة بالتدبير لشؤون الجماعة ؛ وهو ما يضمن لها تأليف الأتباع من حولها ، وتثبيت مفهوم القيادة ، والتمكين للسّيادة .

ومن الطريف أن نلاحظ ما أحدثته البابيّة والبهائيّة في المقالة الشيعيّة التي نجمتا من رحمها : فقد أشرنا إلى أنّ الإمام هو الجامع للزكاة ، وهو الذي يؤدّى إليه الخمس . ولمّا طالت الغيبة تقدّم العلماء ، بمرجعيّة التقليد ، لأداء ذلك عنه ، فقاموا مقامه . أمّا البابيّة والبهائيّة خاصّة ، فقد جعلت من بيت العدل إدارة حديثة ، ومرجعا يتولّى تلك المهمّة الماليّة ، تمامًا كما ترجع إليه مسألة الديانة والدعوة ، دون الإقرار بمبدإ الكهنوت ، وهذا هامّ للغاية . وبهذا التحوير الدقيق استطاعت البهائيّة أن تبقي على ما سمّي عند المسلمين "ببيت المال " ، وعلى وظيفة الإمام الغائب ومرجعيّة التقليد طيلة الغيبة الكبرى ، دون أن تلتزم بالصيغة نفسها . ولعلّ أهمّ ما يضطلع به بيت العدل هو نشر الدّعوة ، وشرح أصول الجهاد خاصّة .

---

(1) *راجع كتاب الأقدس ، ص 16 / الأيتان 230 ، 233 .*

(2) *راجع عبد الرازق الحسني ، المرجع المذكور ، ص 53.*

(3) *راجع كتاب الأموال ، ص 497 : 710 ـ 711 ؛ 719 ـ 721 الماوردي الأحكام السلطانيّة ص 270 ـ 271 .*

وتحقيق حكم الجهاد أمر مشكليّ بالفعل ، وقد أشرنا سابقًا إلى اختلاف الباحثين في تقديره ، وتحديد اختلاف البابيّة فيه عن البهائيّة . ويظنّ البعض أنّ الفرق الأساسي بين الفرقتين السابقة واللاّحقة أن الأولى قد أعلنت بالفعل الحرب المقدّسة على المخالفين ممّن قصدوا العقيدة البابيّة بالأذى ، وكانت الفتن والحروب في نيريز وتبريز وغيرهما مثلا صريحًا ؛ ويظنّ غير هؤلاء أنّ البابيّة قد حُمِلَتْ على الجهاد حملا ، دفاعا عن النفس .

أمّا البهائيّة ، فقد نحت بالجهاد إلى الناحية السلميّة ، فلم تبحث عن القتال ، واعتاضت عنه بمبادئ التسامح والتفاهم والدعوة إلى الخير ، والتعاون ، بحثًا منها عمّا في جوهر الإنسانيّة من قيم التأليف والتآخي ومنعًا للتّشتت وانتشار الأذى . ويقوم هذا التصوّر البهائي على الإيمان بفطرة الخير في الإنسان. قال عبد البهاء فيما يذكر اسلمنت(1):

« ليس في الفطرة شرّ بل كلّها خير ، حتّى الصّفات والأخلاق المذمومة الملازمة لذاتيّة البعض من النوع الإنساني فإنّها في الحقيقة ليست بمذمومة ـ مثلا : يلاحظ في بداية حياة الطفل الذي يرضع من الثدي أنّ آثار الحرص بادية منه ، كما يشاهد منه أيضا آثار الغضب والقهر . وإذا يقال : « إنّ الحسن والقبح كليهما فطري في الحقيقة الإنسانيّة ، وهذا منافٍ للخير المطلق الذي هو في الخلقة والفطرة » فالجواب : إنّ الحرص الذي هو طلب الزيادة صفة ممدوحة لو استعملت في موضعها (..) أمّا لو استعملت أخلاق الإنسان الفطريّة في المواقع غير المشروعة فذلك مذموم »

إنّ هذه النظرة لا تفهم في غير إطارها الحديث ومشاغل عصرنا ، وتكوّن الصلات اليوميّة مع الثقافات الأوروباويّة التي أحدثت في العالم قيمًا سوّدتها بسلطان وشوكة أحيانا ، وبمال أحيانا أخرى ، وهو موضوع الباب الثالث من عملنا حين نعرض لأثر الحداثة في فكر الفرق الهامشيّة .

ومع ذلك فإنّ الأصل في كتاب الأقدس أن تقاتل البهائيّة إن دُفعت إلى ذلك دفعًا :

« حرّم عليكم حمل آلات الحرب إلاّ حين الضرورة .. »(2)

ويبقى في كتاب الأقدس حثّ مطرد على التفاهم والتسامح والعيش مع أهل الأديان دون عصبيّة "جاهليّة" :« **عاشروا مع الأديان بالروح والريحان ليجدوا منكم عرف الرحمان . إياكم أن تأخذكم حمية الجاهليّة بين البريّة كلّ بدأ من الله ويعود إليه لمبدء الخلق ومرجع**

---

(1) راجع اسلمنت ، الكتاب المذكور ، ص 215 ـ 216 .

(2) راجع الأقدس ، ص 25 / الآية 385 .

العالمين » (1) .

إنّ هذه النظرة المتقلّبة للجهاد مشتقّة من صلب اجتماع الفرقة وشروط وجودها واستقرارها واستمرارها ، ومن شروط سيادتها أيضا . وقد سبقنا كثير من الباحثين إلى دراسة أحكام الإسلام في الجهاد من خلال المدونات الفقهيّة ، ونبّهوا إلى تردّد المواقف في العمل بآية السيف (2) رغم اعتبارها ناسخة . ويبدو من تاريخ البابيّة أنّها لم تناد بالجهاد حينما لم تجد معارضة ، وإن رأينا في قيوم الأسماء كثيرًا من الآيات في الدعوة إلى الجهاد ، وإعلان القتال . وعلى العكس من ذلك بدأ إعلان الجهاد في الاطّراد ، والإقبال على العمل به عامّا بين الأتباع بعد مؤتمر بدشت ، وسجن الباب بماه كو. ومعناه أنّه على قدر ضيق الفرقة من مخالفيها تسعى إلى الحرب المقدّسة دفاعًا عن كيانها إلاّ أن تكون ضعيفة الشوكة ، غير قادرة على الدفاع .

ولسنا نجد في الكتب البابيّة والبهائيّة تفصيلا لأحكام الجهاد والفيء وحقوق أهل الذّمة وغيرهم كما يبدو في المدونات الفقهيّة ؛ ولئن كان الأمر مقبولا عند البابيّة لقصر الفترة ، وإعدام الباب ، ونشاة البهائيّة على الأعقاب ، فإنّ سكوت المصادر البهائيّة يرجع إلى إيثار الدّعوة السلميّة على السّلاح ، وقيم التسامح والتآخي على العنف ، وهذا ــ كما قلنا ــ من تمثّل الفرقة لقيم الحداثة وشروط الاجتماع في أيامنا.

ولا تتوقف العبادات عند هذه الدعائم الخمس وإن كانت أبرزها ، وإنّما تتعدّاها إلى الكثير من التكاليف الأخرى التي تؤثر حتما في اجتماع الفرقة ، وتعبّر من ناحية أخرى عن تصوّرها لذاتها وسعيها إلى سيادة أفرادها .

ففي تنظيم إدارة الفرقة دعت البابيّة إلى جهة علم هم حروف الحيّ ، وأهل البيان ؛ ونصبت كعبة حجّ هي دار الباب بشيراز ، وطوّرت البهائيّة هذه المركزيّة المحقّقة للرّابطة بأن نصبت كعبتها هي كما أشرنا ، ودعت ، من جهة أخرى ، إلى بيت العدل ، وتأسيس محافل المؤمنين . وإذا كانت هذه المحافل هي الجهة التي تستشار ، وتأذن ، ولا نفاذ لأمر بدون نظرها ، فإنّ بيت العدل هو المنظم لإدارة شؤون الفرقة :

---

(1) نفسه ، ص 23 / الآية 350 .

(2) راجع *Alfred Morabia, Le Gihad dans l'Islam médieval, Paris 1993, p p 15-289*

«يا ملك النسمة كان مطلع نور الأحديّة في سجن عكّاء إذ قصدت المسجد الأقصى مررت وما سئلت عنه بعد إذ رفع به كلّ بيت وفتح كلّ باب منيف . قد جعلناه مقبل العالم لذكري وأنت نبذت المذكور إذ ظهر بملكوت الله ربّك وربّ العالمين »(1).

ويضيف البهاء تعميمًا وتأكيدًا :

« قد كتب الله على كلّ مدينة أن يجعلوا فيها بيت العدل ويجتمع فيه النفوس على عدد البهاء وإن ازداد لا بأس ويرون يدخلون معضد الله العليّ الأعلى ويرون ما يرى وينبغي لهم أن يكونوا أمناء الرحمان بين الأمكان ووكلاء الله لمن على الأرض كلّها ويشاوروا في مصالح العباد لوجه الله كما يشاورون في أمورهم ، ويختاروا ما هو المختار كذلك حكم ربّكم العزيز الغفّار »(2).

وإلى بيت العدل والمحافل الروحانيّة التي أسّستها الفرقة يعود إحكام التنظيم وانتشار الدّعوة بالفعل ؛ والواقع أن بيت العدل وهذه المحافل تمثّل السلطة بعد البهاء وعبد البهاء .. أي جهة العلم بعد الوحي البهائي . ولئن أنكرت البهائيّة كلّ كهنوت فإنّ ما تضطلع به هذه المؤسسة من رقابة أحيانا كثيرة ، ورسم لسياسة الدعوة ، قد تقرّبها كثيرا من مفهوم الكهنوت .

وتتمثّل التكاليف في باب الاجتماع في تلك الأحكام التي تنظم المناكح والطلاق ، والعمل ، وكذلك المواريث ، وتستحق كلّها ذكرًا وإن وجيزًا ـ للمقارنة .

فالبابيّة والبهائيّة تحثّان على الزواج وتكلّفان به ، ويقضي كتاب الأقدس بألاّ يتجاوز المؤمن الحدّ في ذلك وهو الزواج باثنتيْن ، وليس في التشريع ذكر لملك اليمين والإماء .

«قد كتب الله عليكم النّكاح إياكم أن تجاوزوا من الإثنتين ، والذي اقتنع بواحدة من الإماء استراحت نفسه ونفسها ، ومن اتّخذ بكرا لخدمته لا بأس عليه كذلك كان الأمر من قلم الوحي بالحقّ مرموقًا . تزوّجوا يا قوم ليظهر منكم من يذكرني بين عبادي هذا من أمري عليكم اتخذوه لأنفسكم معينا »(3) .

فإذا كره الزوج زوجته أو ظهرت بينهما وحشة ، فإنّه يتربّص سنة لعلّ محبّة تحدث بينهما ، وإلاّ نزعا إلى الطلاق (4) .

---

(1) *راجع الأقدس ، ص 14 / الآية 200.*

(2) *راجع كتاب الأقدس ، ص 5 / الآية 66 .*

(3) *راجع نفسه ، ص 10 / الآية 146 .*

(4) *راجع نفسه ، ص / الآية 155 .*

وأمّا إذا غاب أحدهم عن زوجته ، ولم تعلم عنه أمرًا ، فإنّها تتربّص تسعة أشهر فإذا لم يظهر ، كان لها أن تختار من الأزواج من شاءت . وإذا أتاها خبر الموت أو القتل وشاع ذلك ، أو شهد عليه ثقات ، فلها أن تلبث في البيت ، فإذا مضت أشهر معدودات كان لها أن تختار من الأزواج من آثرت ، وباتت في حلّ من أمرها (1) ولا نفقه للمطلقة إن ثبت عليها منكر (2) .

وفي الزنا دية مسلّمة إلى بيت العدل ، وهي تسعة مثاقيل من الذهب ؛ فإذا عادًا إليه فضعف الجزاء (3) .

وتظهر طرافة التشريع البابي والبهائي في المواريث . ومجمله في كتاب "البيان العربي" :

«قل إنّ ذريّاتكم تورث من كتاب الطاء أنتم بينهن بالعدل لتنقسمون . قل ما كتب الله عليهم عدد المقت لعلهم يشكرون . قل ما كتب الله على أزواجكم من كتاب الحاء على عدد التاء والفاء وأنتم بينهن بالعدل تنقسمون . قل ما كتب الله في الكتاب من كتاب الزاء(كذا) لأبيكم عدد التاء والكاف أنتم بما قد كتب الله لكم تحكمون . قل ما يورث أمهاتكم من كتاب الواو وعدد الرفيع في الكتاب أنتم بما قد قدّر الله لتقدرون وإن ما قد كتب الله لإخوانكم عدد الشين من كتاب الهاء أنتم بما قد كتب الله لتبلغون . وإن ما قد كتب الله لإخوانكم عدد الراء والميم من كتاب الدال أنتم بما قد كتب الله لتعدلون . وإنّ ما قد كتب الله للذين يعلمونكم علم البيان من كتاب الجيم عدد القاف والفاء بينهم بالعدل لتقدرون . قل قد قسم الله إرثكم على درجات رباع ثلث ذلك من مخزن العلم في كتاب الله لن يغيّر ولن يبدّل أنتم في هياكلهم تنظرون » (4) .

وقد أجمل عبد الرزاق الحسني الفرق بين الأحكام البابيّة والبهائيّة في الميراث ، على الرغم ، ممّا يظهر من التماثل بين آيات الميراث في البيان العربي

---

(1) راجع نفسه ، ص *11 / الآيات 152 ـ 154* .

(2) راجع نفسه ، ص *12 / الآية 159* .

(3) راجع نفسه ، ص *9 / الآية 120* .

(4) راجع البيان : *X / 3* .

والكتاب الأقدس (1) . والسبب في هذا الفرق أنّ البهاء أمر بالضعف في حصّة الذريّة وأنقص 90 من حصّة كلّ الطبقات الأخرى ؛ فيكون تقسيم تركة الميّت كما يلي :

الطبقات	الكتاب	القيمة	عدد الحصص	البابية	البهائيّة
الذريّة	ط	9	مقت	540	1080
الأزواج	ح	8	ت + ف	480	390
الآباء	ز	7	ت + ك	420	330
الأمّهات	و	6	الرفيع	300	270
الإخوان	هـ	5	ش	320	210
الأخوات	د	4	ر+ م	240	150
المعلمون	ج	3	ق + ف	180	90

ولئن بدا هذا الجدول غامضًا فإنّ في كتاب "مختصرالمبادئ البهائيّة" ما يفسّر نظام المواريث البهائي . فيقول : « **إنّ الميراث ينقسم على 42** حصّة توزّع على 7 طبقات وهم :

1 ـ الذراري ولا فرق بين ذكر وأنثى ولهم 18 حصّة .
2 ـ الزوج أو الزوجة 6,5 حصّة .
3 ـ الأب 5,5 حصّة .
4 ـ الأمّ 4,5 حصّة .
5 ـ الأخ 3,5 حصّة .
6 ـ الأخت 2,5 حصّة .
7 ـ المعلّم 1,5 حصّة .

ويُعلّل المحفل الروحاني للبهائيين إدخال المعلّم ضمن هذه الطبقات بـ"**إعزازشانه وتكريم خدمته**" لأنّه قام بواجبه المقدّس نحو الناشئة (3).

وتضيف البهائيّة في أحكام المواريث ما يفسّر أهميّة بيْت العدل وسلطانه . فمن مات ولم يترك ذريته رجعت أمواله إلى بيت العدل لتصرف في

---

(1) *راجع الأقدس ص 4/ الآية : 53 .*

(2) *راجع عبد الرزاق الحسني ، البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم ، ص 55 .*

(3) *راجع مختصر المبادئ البهائيّة . ط 3 . طبعت بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين في الحبشة . أديس أبابا ، 1979 م ، ص 70 .*

شتّى وجوه البرّ على الفقراء والمحتاجين (1) » **والذي له ذريّة ولم يكن ما دونها عمّا حدّد في الكتاب يرجع الثلثان ممّا تركه إلى الذريّة والثلث إلى بيت العدل كذلك حكم الغنيّ المتعال بالعظمة والإجلال . والذي لم يكن له من يرثه وكان له ذو قربى من أبناء الأخ والأخت وبناتهما فلهم الثلثان وإلاّ للأعمام والأخوال والعمّات والخالات ومن بعدهنّ لأبنائهم وأبنائهنّ وبناتهنّ ، والثلث يرجع إلى مقرّ أهل العدل أمرًا في الكتاب من لدى الله مالك الرقاب** » (2).

والـلافت من أحكام الميراث عند البهائيّة وكذلك البابيّة تخصيص حصّة للمعلّمين ، وهو ما يدلّ على سلطة هذا الصنف في الفرقة ويزيد من نفوذهم وسيادتهم على مُنتحلي عقيدتهم . وهذه الملاحظة تصلح أيضا في باب النصيريّة وإن لم نجد عندها من أحكام المواريث ما يُشير إلى تخصيص حصّة للمشايخ عندها .إذ يكفي " التعليق" للتأثير في الأتباع والعامّة على حدّ سواء .

يبدو من هذه التشريعات التي نزلت في الوحي البابي والبهائي وتعبّد بها أهل النّحلة أنّ البهائيّة قد طوّرت مسألة الجهاد لتحقيق الملاءمة مع القيم الحديثة وأحوال الاجتماع الإنساني المعاصر . ويبدو كذلك أنّ الفرقتيْن قد نحتا بهذه التشريعات إلى تأسيس هيئة اجتماع تنصّ بالفعل على استقلال دينيّ وانسلاخ عن الإسلام باعتباره دورًا ، فعبّرتا ، بالاستقلال نفسه ، عن أنّهما استمرار للإسلام مثلما هما استمرار لكلّ نبيّ ونبوّة ، إذ ما يتغيّر هو المظاهر الإلهيّة والمقامات لا الوحي في ذاته .

والمناكح والطلاق وأحكام الزنا وكذلك السرقة ، والحث على الصدق .. كلّها من الأحكام التي اقتضتها أحوال العمران الجديدة ، فكانت هيئتها وكيفيتها حسب الحاجة إليها ؛ ومعناه أن الفكر البابي وكذلك البهائي يؤمنان بأثر الثقافي في الدينيّ ، لا العكس ، وبذلك الموقف عبّرا عن كون الديانة وتشكلّ الوحي في صيرورة ثقافيّة أبدًا .

وتحتفل البهائيّة بأعياد استنبطتها من تاريخها وتاريخ البابيّة وهي :

- عيد الرضوان ، وهي ذكرى إعلان بهاء الله دعوته من 21 أفريل إلى 2 ماي سنة 1863 .
- عيد النوروز، وهو رأس السنة البهائيّة وموعده ثابت : 21 مارس .
- عيد بعث الباب : في 23 ماي 1844 ويصادف مولد عبد البهاء .
- مولد بهاء الله في 12 نوفمبر 1817 م / 2 محرم 1233 هـ .

---

(1) *راجع الأقدس ، ص 4/ 55.*

(2) *راجع الأقدس ، ص 4/ 56ـ57 .*

ـ مولد الباب في 20 أكتوبر 1819 / 1 محرّم 1235 هـ .

ـ صعود بهاء اللّه (كذا) في 29 ماي 1892

ـ استشهاد الباب في 9 جويلية 1850 /28 شعبان 1266 هـ .

ـ صعود عبد البهاء (كذا) في 28 توفمبر 1921 (1).

وفصّل عبد البهاء روح الاحتفال بهذه الأعياد في إحدى خطبه :« **إنّ لكلّ ملة يوما تعتبره يوم سعادتها وفيه تهيّىء وسائل سرورها . وهناك في الشرائع المقدسة الالهية في كلّ دور وكور أيام سرور وحبور وأعياد مباركة . وفي تلك الأيام يكون الاشتغال بالتجارة والصناعة والزراعة محرمًا بل يجب أن يشغل الجميع بالسرور والحبور ويحتفلوا احتفالا عامًا لائقًا يتسم بالوحدة حتّى تتجسد في الأنظار ألفة الأمة واتحادها .**

وحيث أنّه يوم مبارك فيجب أن لا يقضى عبثًا وسدى دون نتيجة بحيث تنحصر ثمرة ذلك اليوم بالسرور والحبور . وفي يوم كهذا يجب تأسيس مشروع تبقى فوائده دائمة لتلك الأمّة حتّى يبقى مشهودًا معروفًا على الألسن ويكتب في التاريخ ان المشروع الفلاني قد تاسس في نوروز السنة الفلانية ، إذن يجب على العقلاء ان يتحرّوا ويحققوا في ذلك اليوم في ما تحتاج الأمة من الإصلاحات ، وأي أمر خيري يلزمها وأي أساس من أسس السعادة يجب وضعه حتّى يتأسس ذلك الإصلاح وذلك الأمر الخيري وذلك الأساس في ذلك اليوم ».

والحاصل من كلّ ما سبق (2) ، أيضا ثلاث نتائج مهمّة :

1 ـ إنّ البابيّة والبهائيّة لم تخرجا في الغالب من الأحيان عن التشيّع باعتباره رؤية عامّة للعالم والتوحيد ، وأيضا باعتباره جزءا هامًا من الثقافة في إيران . ولكنّهما صوّرتا تلك الرؤية في بعض الأصول بمقولات خطيرة ، وتشريعات "نابية" وجديدة كمقولة "من يظهره اللّه " في العقيدة ، والعالم ، وأحكام العبادات من صلاة وصوم وحجّ وزكاة وميراث .. فكانتا بذلك مؤسستيْن لمشروع ديانة جديدة تدّعي أنّها دورٌ من الأدوا ـ التي أظهرها اللّه عناية بالخلق . ويبدو في البعض من العبادات تأثّر جليّ بالعقائد الوثنيّة المكينة في الثقافة الإيرانيّة ، مثل عبادة الصلاة ثلاث كرات ، أوقات البكور والزوال والأصال . أمّا أعيادهما فتعلن صراحة عن تاريخ هاتين الديانتيْن وذاتيتهما .

2 ـ إنّ تصوّر البابيّة والبهائيّة للعالم ، وإطلاقهما لآفاقه إلى حدّ الإخبار

---

(1) *راجع .ج.اسلمنت ، منتخبات من كتاب بهاء اللّه والعصر الجديد ، ص 199 ـ 200 .*

(2) *خطب عبد البهاء في أمريكا ، وأوروبا ، ص 227 ـ 228 .*

بأن لا بداية له مضبوطة ولا نهاية للخلق محدودة .. إنّ هذا الاطلاق دون تفصيل ، قد ساعد على تحقيق ثلاثة أغراض :(1) تأسيس هذه النظرة على مقالة الشيعة الغلاة مثل النصيريّة قديمًا ، وقد رأينا في مسألة الأدوار ما يوهم بكثرة لا تحدّ ، وزمان مطلق . وإن قالت النصيريّة ببدء الخلق تحديدًا دون تأريخ . (2) إنّ في هذا الإطلاق للعالم تأسيسا لوعي ذاتي بالخلاص ، فتصبح مسألة العبادة مطلبًا شخصيًا ، عبارته الذكر ، وهو التأمّل والمناجاة عسى أن يقف المتعبّد على المظاهر المجليّة للّه ، فيحْوي من ثمّ ، وهو الكائن الصغير ، ماضي الأزمنة وقابلها، أي كلّ صنع اللّه وخلقه وآياته .

ويقتضي هذا الإطلاق في الزّمان أيضا أن تكون القلّة المؤمنة شديدة التآلف والالتحام والثبات ، متداعية إلى بعضها البعض بشتى الأسباب ، فكانت نجاة الفرد بالجماعة . في كلّ هذا قد سمت البهائيّة إلى مرتبة الكونية وبها سعت إلى تحقيق سيادتها .

3 ـ أبدت البابيّة والبهائيّة خاصّة في تصوّرها للعالم وأدوار النبوّات والمرسلين والأكوار مقالة كونيّة تجلت في استغراقها لكلّ السابقين ، والتبشير بنبوات لاحقة شريطة ألا يظهر مدّعٍ لدور جديد قبل ألف سنة [1] . وأشاعت في عبادتها وتشريعها ، ومقوّمات اجتماعها حرصا على استصفاء النفس ونشر السّلام وتوحيد الإنسانيّة ، وتسويد المحبّة ، إلى حدّ أن كان مشغلها إصلاح جوهر الإنسان بغضّ النّظر عما بنفسه : وبهذه العبارات والقيم اجتهدت في أن تجد لها موطئ قدم في أراضيها التقليديّة الأصليّة ؛ ولكنّها سرعان ما انتشرت أكثر في البلاد الأوروبيّة وأمريكا . ولئن أحوج هذا إلى تعليل بصالح الأسباب ، فإنّنا نكتفي في هذا المقام بتقرير رأي هو : إنّ البهائيّة خاصّة قد أسّست سيادتها على كونيّة القيم ودلالة العبادات التي نهضت بنشرها بين أتباعها .

هذا في باب العالميّات ، ولولا أن كانت العبادات وتصوّر العالم فضاء تُمارس فيه فكرة النجاة ، وإشكاليّة الخلاص لما ظهر أي معنى لأمر المعاد ، وعليه مقالنا الآن .

* * *

ـ1) راجع كتاب الاقدس ص 6/ الاية 84 .

X

في الأخرويّات

نطلق مصطلح "الأخرويات" في هذا المقام على : 1 - إيمان أهل الفرق الهامشيّة بوجود حياة بعد الموت ؛ 2 - تصوّرهم لتلك الحياة والرّموز التي يعبّرون بها عنها ؛ 3 - عبادات المؤمنين بعد الموت والأحكام التي تنظم حياتهم .

ويوهم هذا المصطلح من خلال تحديده بتلك العناصر الثلاثة أنّنا نحدّث حتما عن التصوّر القرآني للمعاد . وليس الأمر كذلك ، لأنّ كلاّ من النصيريّة والبابيّة والبهائيّة قد ضبط مفهومًا خاصًّا لهذا الصنف من الوجود ، فاعتبرنا تصوّره لما بعد الموت غير الآخرة القرآنية ، وملنا إلى تقدير هذه العقيدة داخلة في تصوّر الفرقة للعالميّات .

والسبب في تعسّفنا الاصطلاحي أنّ هذه الفرق قد استعملت بالفعل عبارة "الآخرة" في أكثر من محلّ . وتقلّبت تقلّبا دقيقًا بين المعاد والآخرة والحشر بحيث عدلت عن المفهوم القرآني عدولاً لطيفًا ، واختصّت كلّ منها بمقالة مختلفة عن الأصل ، عميقة الأثر في السلوك .

ويرجع تقلّب هذه الفرق في مسألة الآخرة أو المعاد إلى أدبيّات الأديان الكتابيّة خاصّة في الغرض نفسه . فالمعروف أنّ اليهوديّة لم تؤمن في الأصل بمسألة الآخرة والمعاد ، وإنّما ظهرت هذه العقيدة على لسان أهل اليهوديّة المتأخرين ؛ وهو ما يدلّ على تطوّر العقائد الموسويّة نحو حلّ مشكلة أبديّة الحياة، وهو حلّ عبّر عنه شعراء الجاهليّة العرب بـ"حسن الذكر" .

وكان موقف المسيحيّة دقيقًا للغاية في مسألة المعاد حين سكتت في الأصل عن الآخرة ، وربطت مسألة المعاد بظهور المسيح ورجعته ليهب أتباعه وسائر الخلق في العالم رحمته وعدله وينالوا منه فضلا عظيمًا . فاشتقت الآخرة والمعاد معًا من رجعة المسيح المصلوب في سبيل نجاة المسيحيين وخلاصهم [1].لذلك كانت السور في الفترة الأولى من الوحي مهتمّة بالتوحيد والمعاد .

---

[1] راجع *Denise Masson, L'Eau ,le Feu,La Lumière d'après la Bible, le Coran et les traditions monothéistes .Paris, 1985, chap.IV, La vie future, pp.165-181; Jane Idleman Smith, Y.Haddad Yazbeck, The Islamic understanding of Death and Resurrection, Albany, state Univ.of New york Press;Sneath,E.H. (ed), Religion and the Future life . New york, 1922.*

ولمّا أبرز القرآن مسألة الآخرة والحشر والموت ، وفصّل في حياة المؤمن والكافر أحكاما تنظم وجودهما واستمرارهما مخلّديْن في الجنّة أو في النار ، فإنّه طوّر عقيدة كانت هاجسًا ملحًا في الديانتيْن السابقتيْن ، وكانت أيضا من أهمّ الأغراض التي أقضّت طمأنينة العربي الوثنيّ وإن عالجها بـ"حسن الذكر" وما يخلف من الخصال والمآثر التي يطمح بها إلى الخلود . بل إنّنا نجد عند مَنْ تعبّد للأصنام عقيدة البعث والرّجوع بعد الموت ، إذ يجعل الواحد منهم دابّة عند القبر حتّى إذا ما بُعث من جديد ركبها ، وتسمّى تلك عندهم "البليّة" (1) .

ولئن نُسب إلى الكثير من غُلاة الشيعة إنكارهم للمعاد والآخرة والبعث ، فإنّ السّنيّة الشيعيّة تقرّر مقالتيْن كثيرًا ما أشرنا إليهما : رجعة المهديّ المنتظر من ناحية ؛ والمعاد بعد الموت من ناحية أخرى . ولا وجود للثانية إلاّ بالأولى عندهم ، وهو ما لا نجده عند أهل السنّة .

في هذا الإطار الكتابي تتنزّل مقالات النصيريّة والبابيّة والبهائيّة في الأخرويات ولكنّها تنحو بعقيدتها فيها إلى ناحية تحوج إلى طرح الأسئلة التالية :

1 ـ إلى أيّ حدّ تنسلخ مقالة هذه الفرق الهامشيّة في الآخرة والمعاد عن العقيدة القرآنية المطّردة في هذا المشغل ؟

2 ـ إلام يمكن إرجاع مقالة الفرق الهامشيّة في الآخره والمعاد ؟

3 ـ إلى أيّ حدّ تُسهم هذه المقالة في سيادة الفرقة الهامشيّة مثل النصيريّة قديمًا ، والبابيّة والبهائيّة حديثًا ؟

1

"الآخرة النصيريّة " أو تنزيل المعاد .

لا يخرج أهل السّنيّة الشيعيّة والسنيّة عن رأي مُجمل في "الآخرة" أنّها الحياة الأبديّة بعد الموت والمعاد والحشر للحساب . وهي إمّا حياة خالدة في الجنة أو حياة أبديّة في النار ، على قدر الأعمال . وبهذا يقرّر هؤلاء المفسّرون :

---

(1) راجع *الالوسي ، بلوغ الارب في معرفة أحوال العرب ، شرحه محمد بهجت الاثري ، بيروت [د.ت]، ج 2 ص 5 302 ـ 309 .*

1 ـ أنّ وجود الإنسان لا يخرج عن طوريْن ، أحدهما صراط إلى الثاني ، فوجب أن يكون المتقدّم فانيا وعارضًا وعاجلاً ... وأن يكون الثاني خاتمًا وخالدًا ومنتهى .

2 ـ أنّ وجود الإنسان في أصل الخلق إلى جوار العرش ، طورٌ غير ذي موضوع ؛ ومعناه أنّ كينونة الإنسان لا تعتبر **إلاّ باستقلاله من الله** ، واستقامته **بمشيئته** وإرادته وأعماله هو ، وبذلك حسابه .

3 ـ إنّ الدنيا هي فسحة الانسلاخ عن الخطيئة الأولى ؛ وهي في كلّ لحظة تعبّد بالأعمال على نحو يعيش الفرد فيه خلاصة اللحظات الثلاث : اللحظة الأصلية "أو لحظة الخطيئة ؛ واللحظة الراهنة باعتبارها محلاّ ومقامًا ؛ واللحظة الأخروية ، باعتبارها غاية وبلاغًا ومنتهى كلّ عبادة . وبهذا يعيش الفرد حالة يزاوج فيها بين الزمن التاريخي والزمن العبادي ، ويصارع منهما كينونته على نحو يضمن له الانتماء إلى محيطه ، والاستمرار فيه .

ويميّز هؤلاء المفسّرون بين المعاد والحشر والآخرة ؛ وأصل ذلك أوّلا أنّ المعاد باب إلى الحشر ، وأنّهما معًا بابٌ إلى الآخرة . ثمّ إنهّم يعنون بالمعاد رجعة الحياة إلى من هلك من الناس ، وعودة الروح إلى الرفات في الأجداث ، وإعدادا للحشر ، وهو يوم الوقوف للحساب ، يبعث الناس من قبورهم وقد عاودتهم الحياة للحساب . أمّا الآخرة فحياة الناس بعد الحساب والمرور بالصّراط ، والشهادة لكلّ منهم بالمآل.

ليست النصيريّة على شيء من هذا [1] . فقد خالفت مقالة السّنيّة وما اشتهر من قصّة الخلق في الخطيئة الأولى ؛ ثمّ أقامت بعد الموت حيوات (ج حياة) نظّمتها بالتناسخ ؛ واعتقدت بلا اضطراب في رجعة القائم المنتظر . وسنكتفي في هذا المقام بشرح عقيدتي **التناسخ** [2]**ورجعة المهدي** بيانا للأخرويات ، لأنّنا أشرنا إلى الخطيئة الأولى سابقا في فصل العالميّات بما يغني .

تعتقد النصيريّة أنّ "الحياة اللحميّة" لا تنتهي بهلاك المرء ، وإنّما تسترسل في قمصان بشريّة ، تكون صورتها من جنس الأعمال في الحياة

---

(1) راجع *Matti Moosa, Extremist Shiites . The Ghulat Sects,New york, 1988,pp.362-371.*

(2) *افردنا لعقيدة التناسخ بحثا مستقلاً ، ولكنّه محدود بكتاب الهفت الشريف للمفضّل الجعفي ؛ وبعد الاطلاع على سائر النصوص النصيريّة وقفنا على أنّ هذا الكتاب هو افضل الاصول في الإبانة عن التناسخ بالتفصيل ، ثمّ إنّ النتائج التي استخلصناها منه يدعمها كتاب الصّراط وأشعار الخصيبي وسائر الإشارات في مناظرة النشابي . لذلك يقتصر عملنا هنا على توسيع تلك النتائج بوافر النصوص ممّا لم نعرض له في بحثنا السابق ـ راجع فلسفة التناسخ ..*

السابقة والدورة الماضية . وفصّلت مقالة في التناسخ بدا منها أنّ الأكوار تتتالى في غاية النظام ، وأنّ عدل الله منها مشهود ؛ وهي أدوار سفلية سبعةٌ وأخرى بمثل عددها علويّة ، نهايتها أن يرتقي المؤمن إلى مرتبة الكواكب النورانيّة . لهذا ترى النصيريّ يدعو أن يخلص من القمصان البشريّة ليحلّ بين الكواكب المضيئة [1].

وتبدو لنا من كلّ النّصوص النصيريّة في التناسخ ثلاث قضايا هي التي نقدّمها في هذا السياق على غيرها لأهميتها في نظرنا : 1ـ احتجاج النصيريّة على التناسخ من القرآن ؛ 2 ـ صور النّسخ ورمزيّة القمصان ؛ 3ـ وحدة العالم بالتناسخ و"تَكَوْنُنْ" الآخرة .

ففي **الاحتجاج بالنّصوص القرآنيّة** ينسب المفضّل بن عمر الجعفي في كتاب "الهفت الشريف" إلى جعفر الصّادق تأويله للآية :« **قل من يرزقكم من السّماء والأرض أمّن يملك السّمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميّت ويخرج الميّت من الحيّ ومن يدبّر الأمر فسيقولون الله فقل ألا تتّقون** » .(يونس 31/10) ؛ وإخباره بالتناسخ في سبعة أبدان . ويحتجّ الصّادق أيضا في نفس المرويات بالآيتيْن : 95 / 4 ـ 5 على خلود الكافر في الهياكل الحيوانيّة في حين يحرّر المؤمن منها [2] .

وتستند عقيدة التناسخ أصلا إلى الآية : « **وما من دابّة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيْه إلاّ أمم أمثالكم ما فرّطنا في الكتاب من شيء ثمّ إلى ربّهم يحشرون** » (الأنعام : 38/6) في مرويات كتاب "الهفت الشريف" ؛ وهي نفس الآية التي يذكرها المصنّفون في مقالات الفرق بيانا لعقيدة الغلاة في التناسخ [3] .

ويورد الخبر في كتاب " الصّراط" كثيرًا من الآيات في الانتصار للتناسخ ؛ ويبدو طريفًا[4] تأويل الآية :« **ولو ترى إذْ وُقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نردُّ ولا نُكذّب بآيات ربّنا ونكون من المؤمنين** »

---

[1] جاء في تقديسة ابن الولي :« أنت يا أمير النحل يا عليّ . أشرق نورك ، وبزغ سفورك ، وسطع ياؤك ، وتعظّمت آلاؤك ، وجلّ ثناؤك ، بأن تأمنّني من شرّ مسوخياتك لنا ولجميع إخواننا المؤمنين من شرّ الفسخ والنّسخ والمسخ والوسخ والرسخ والقش والقشاش ، إنّك على ذلك قدير » ؛ راجع الباكورة السليمانيّة ، ص 11 ؛ وينسب إلى محمد بن نصير في السورة الأولى :« يا يحيى إذا نزلت بك نزلة بالحياة ، ودهت بك داهية بالممات فادع دعوة عالية مخلصة تقية بيضاء علويّة ، طاهرة زكية مشعشعة نورانيّة تخلّصك من هذه القمصان البشريّة اللحميّة الدمويّة ، وتلحقك بالهياكل النورانيّة ، راجع الباكورة السليمانيّة ، ص 8.

[2] راجع كتاب الهفت الشريف ، ص 62 .

[3] راجع كتاب الهفت الشريف ، ص 88 ـ 90 .

[4] راجع كتاب الصّراط ورقة 112 ـ 13.

(الأنعام : 6/ 27) ؛ ويحتجّ صاحب الخبر في النّص نفسه بقوله تعالى :« **قالوا ربّنا أمتنا اثنيْن وأحييْتنا اثنيْن فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل** » الآية (غافر : 40/ 11) احتجّ بهذه الآية على استمرار الدّور بين موت وحياة ، سنة لا تنقطع إلى حدّ أن سأل المتعلّم عن الخلاص من ذلك .(1)

وفي كتاب الصّراط أيضا تأويل للآيات :« **إنّ الذين كفروا بآياتنا** سوف نُصلّيهم نارًا كلّما نضجت **جلودهم بدّلنا لهم جلودًا غيرها ليذوقوا** العذاب إنّ اللّه كان عزيزا حكيمًا » . (النساء : 4/ 56) ؛ « **قل كانوا** حجارة أو حديدا أو خلقا ممّا يكبر **في صدوركم فسيقولون من** يعيدنا قل الذي فطركم أوّل مرّة **فسيُنغِضُون إليك رؤوسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريبا** » . (الاسراء : 17/ 50ـ 51) استشهادًا على انتقال من لم تصفُ روحه إلى الرّسوخيات مثل الحديد والحجارة (2) .

ولا شكّ أنّ النصيريّة قد أوّلت هذه الآيات كلّها بعقيدة التناسخ عندها ، وعدلت بذلك عمّا قاله أهل التّفسير من منتحلي السنيّتيْن الشيعيّة والسّنية سواء . ويوقف هذا التأويل النصيري على الهوّة الفاصلة بين العبارة المنصوصة والرأي المحدث إحداثا بلا اضطراب ولا تردّد ؛ والسّبب أنّ سند التأويل هو المرويات عن الأئمة ، أو عن جعفرالصادق في هذا المقام (كتاب الهفت ؛ كتاب الصّراط) . ونشهد أنّ تلك المرويات تقوم بالفعل مقام النّص الثاني و"الوحي الآخر" المبين للسابق . وأيًا كان الوجه ، فلا معنى للقرآن ـ في ذاته لأنّ معناه قائم ببيان الإمام وارث العلم وخازن الوحي ، كما تقول النظريّة الشيعيّة .

وفي إحدى المسائل التي حقّقها شتروطمان تأويل آخر للآية الإسراء 17/ 72 :« **مسالة في قوله تعالى :« ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلاً قميصًا الجواب :« من كان في أوّل التراكيب في الأبدان أعمى فهو في الآخرة أعمى وأردى قميصا** » .(3)

وليست الآخرة هنا سوى نهاية الهياكل التي يردّ فيها الكافر ، والقمصان الوضيعة التي تردّ إليها روحه ؛ أمّا معنى الآخرة كما وضّحه مفسرو أهل السنيّة فغير مطلوب البتة .

والسؤال الآن هو : لِمَ احتاجت النصيريّة إلى نصوص القرآن للانتصار لعقيدة التناسخ ؟ ألم يكن في نصوصها المقدّسة وتعاليمها في كتاب المجموع

---

(1) *راجع كتاب الصّراط ورقة 146.*

(2) *راجع كتاب الصراط ، ورقة 146.*

(3) راجع *R.Strothmann, Seelenwanderung bei der Nusairi, in Oriens 12 (1959)p.112.*

وكتاب الأعياد ما يغني ويفي ؟

ليس من الهيّن القطع في الإجابة . ونرجّح أنّ النصيريّة قد اعتبرت سورها بيانًا مّا للقرآن ، وأسّست - لذلك - تلك السّور على نواة قرآنيّة صريحة العبارة في الغالب ، وألّفت على تلك النواة طرفا من الأدعية ، أقامتها على بنية الآية ، فتنزّلت منزلتها وأوحت بقداسة مثل قداستها .. فكان الاحتجاج بالقرآن من باب مراجعة الأصل والوحي المجْمَلِ بغرض البيان والتخصيص .

ولئن نسبت النصيريّة خبرها في التناسخ إلى **جعفر الصادق** ، فإنّما كان ذلك من باب تشريع الفرقة لمقالتها ، والانتصار بأقوال الأئمة أصحاب الأمر والنهي والبيان عند الشيعة عمومًا . ولم نعثر - فيما يخصّنا - من خلال المدوّنات الإماميّة على تفسير آية واحدة منسوب إلى جعفر الصادق يفهم منه قوله بالتناسخ . ولم نجد في أماليه على المفضّل بن عمر الجعفي ما يوهم بهذا الرأي [1] ؛ ويذكر الطبرسي في كتاب الاحتجاج أنّ جعفر الصادق قد أنكر هذا ، ولام الغلاة عليه [2] .

أمّا نظام التناسخ وصوره فتتعلّق كلّها بمراتب النسخ والفرق بينها .

جاء في المسألة السادسة من مسائل النصيري :

«ما الفرق بين النّسوخيات والمسوخيات والتفاضل بينهما ؟ الجواب : التحليل والتحريم ، وذلك كلّ ما كان أكله حراما فقد كان بشرا ثم مُسخ وتبقّت فيه النّفس الناسوتية . لم يحلّ حتّى يخرج عنه ، فهم لا يذبحون ولا يؤكلون ولا يؤنس إليهم ولا يتقرّب منهم ولا فيهم ، فإذا خرجت النفس الناسوتية عنهم حلّ أكلهم ومسكهم والتّقرب فيهم وذبحهم لوجه الله ويتقرّب فيهم إلى الله تعالى ويسمّى عليهم بسم الله تعالى ».

ويضيف الخبر بيانًا :

«ما الفرق بين القتل والذبح ؟ الجواب : التحليل والتحريم لأنّ المقتول لم يحلّ أكله وذلك كان في التراكيب المحرّمة يقتل ولا يذبح لأنّه كلّ ما خرجت عنه النفس الناسوتية حلّ أكله ويحلّ جميع هيكله ولو خرجت عنه الرّوح الناسوتية مقيم أبدا »[3]

والمطّرد من أخبار النصيريّة ومروياتها أنّ مراتب النّسخ سبعٌ سفليّة هي : النّسخ والمسخ والفسخ والرسخ والوسخ والقش والقشاش ، وقد شرحناها

---

[1] راجع توحيد المفضّل ، انظر تقديمه في النصوص النصيريّة ص 90 .

[2] راجع الطبرسي ، الاحتجاج . تحقيق محمد باقر الخرساني ، النجف 1386 هـ / 1966 م ج 2 ص 89 .

[3] راجع شتروطمان ، نفسه ، ص 113 .

كلّها وبينّا دلالتها في بحث مستقلّ سابق (1).

ويذهب دوسو (R.Dussaud) إلى أنّ المؤمن النصيري يحلّ في الكواكب المضيئة بعد أن يتخلّص من تلك الأكوار والقمصان (2) وقد دفعه إلى هذا الرأي تداخل المرويات النصيريّة وإيهامها بذلك .

ولكنّنا نميل إلى أنّ المؤمن النصيري لا بدّ له من مراتب علويّة سبع قبل أن يتحوّل إلى كوكب مضيء ، يمتحن في كلّ مرتبة ، ويزاد من العلم ، وهكذا حتّى يبلغ درجة الصفاء التام ، عندها فقط يتحوّل إلى كوكب نوراني (3) .

وعلى الرغم من هذا النظام السبعيّ فإنّ في المرويات النصيريّة ما يوهم بأبديّة التناسخ تقريبًا أو على الأقلّ بامتداد الكور إلى ما لا يحسن حدّه ويمكن ضبطه .

جاء في مسائل النصيري :

«كم للكافر موتة ؟ الجواب : ألف موتة وألف قتلة وألف ذبحة وألف غرقة وألف حرقة في البشريّة ، ولهم مثلها في المسوخيّة إذا رجعوا إليها » (4) . وكذلك في سائر المراتب الأخرى : الوسخ والرسخ والفسخ والقش والقشاش . ويبدو لنا أنّ الألفيّة ليست سوى دالّ على الكثرة دون الضبط الدقيق .

وقد عرضنا لمختلف الصّور التي يمسخ فيها المؤمن والكافر خاصّة من حيوان في البرّ والبحر ومأكول ومذبوح ومركوب ومضروب ، ومن نبات طيب الرائحة وآخر نتن ، مقرف .. وقد علّقنا على دلالة هذه الصور الرّمزيّة واستخلصنا منها نفسيّة الفرقة الهامشيّة من ناحية وعقلية القوم من ناحية أخرى (5) .

ونضيف مع ذلك شاهدًا آخر ندعم به رأيا في رمزيّة التناسخ عند النصيريّة . جاء في مسائل النصيري من « باب معرفة الأربعة وعشرين الممسوخة في البرّ والبحر » .

« ... عن أبي عبد الله الحسين بن حمدان الخصيبي (..) يرفع الإسناد إلى الأصبغ بن نباته أنّه قال : مرّ أمير المؤمنين منه السّلام بأهريص (؟) فيه ماء وفيه ضفادع ، فقال لهم أمير المؤمنين

---

(1) *راجع فلسفة التناسخ ...في ابلا 163 (1989/1) ص 116 ؛ الهامش 42؛ 164 (1989/2) ص 304 ـ 307 .*

(2) *راجع دوسو (R.Dussaud) ، المرجع المذكور ، ص 124 .*

(3) *راجع كتاب الصّراط ، وفيه بيان لهذا الرأي.الفقرتان 25 و 26 من تحقيقنا .*

(4) *راجع شتروطمان ، نفسه ص 112 .*

(5) *راجع فلسفة التناسخ ج II ، ص 308.*

بالنيطيّة من أجدى يخاها ذا . فقالوا : إنّه تفسير من طرحكم ها هنا ؟ قالوا : أنت (..) عن الأصبغ بن نباته : قال : جاء نفر إلى أمير المؤمنين منه السّلام فقالوا له :إنّ المعتمد يزعم عنك أنّك تقول إنّ هذا الجريّ مسخ . فقال : مكانكم حتى أخرج إليكم . فتناول ثوبه ، ثم خرج إليهم ، فمضى حتّى انتهى إلى الفرات بالكوفة ، فصاح : يا جريّ ، فأجابه : لبّيك .فقال له أمير المؤمنين : من أنا ؟ قال : أنت أمير المؤمنين . فقال له من أنت ؟ قال : أنا ممن عرضت عليّ ولايتك فجحدتها ، ولم أقبلها فمسخت جريًا ؛ وبعض هؤلاء الذين معك " فمسخت جريًا . فقال له أمير المؤمنين منه السّلام : فبيّن صفتك من كنت ومن مسخ معك . قال : نعم يا أمير المؤمنين . كنّا أربعا وعشرين طائفة من بني إسرائيل قد بغينا وطغينا واستكبرنا وتركنا المدن ليس نسكنها وتجبّرنا وسكنّا المفاوز رغبة منّا في البعد من المياه والأنهار فأتانا آت وأنت والله أعلم به منّا ونحن في صحن الدّار ، فصاح بنا صرخة فجمعنا في جمع واحد ، وكنّا مبدّدين في تلك المفاوز والقفار ، فقال لنا : ما لكم هربتم من المدن والأنهار والمياه وسكنتم هذه المفاوز؟ فأردنا أن نقول لأنّنا فوق العالم تكبّرًا وتعزّزا .فقال لنا : قد علمت ما في أنفسكم ، أفعلى الله تتكبّرون وتتعزّزون ؟ فقلنا له : لا . قال : أوليس قد أخذ عليكم العهد لتؤمنوا بمحمد بن عبد الله المكيّ ؟ فقلنا : بلى . قال : وأخذ عليكم العهد بولاية وصيّه عليّ بن أبي طالب ؟ فسكتنا فلم نجب بالسنتنا ، وقلوبنا ونياتنا تباهي ولا تقرّ (1) . فقال لنا : لا (2) أوتقولون بالسنتكم وقلوبكم ، فقلناها بالسنتنا ، وقلوبنا ونياتنا لم تقبلها (3) . فصاح بنا صيحة وقال لنا : كونوا بإذن الله مسوخًا ، كلّ طائفة جنسا ، ويا أيتها القفار كوني بإذن الله أنهارًا مسكنك هذه المسوخ وتتجلّى ببحار الدنيا حتّى لا يكون ماء إلاّ أن تكونوا فيه . فمسخنا ونحن أربع وعشرون طائفة ، أربعة وعشرون جنسا ، فصاحت اثنتا عشرة طائفة منّا : أيّها المقتدر علينا بقدرة الله بحقّه عليك لِمَ أعفيتنا من الماء [و] جعلتنا على ظهر الأرض كيف شئت ؟ فقال :.فعلتُ . قال أمير المؤمنين منه السّلام : هيه يا

---

(1) *في الأصل ولا نقرّ* ..

(2) هكذا *في الأصل والأرجح " أوَ لاَ* .."

(3) *في الأصل " لا نقبلها* " .

جريّ ، فبيّن ما كنت من الأجناس الممسوخة في البريّة والبحريّة . قال : أمّا البحريّة فنحن الجريّ والدّوق والسلاحف والميرماهي والسمار والسراطين والدلافين والضفادع وبنات نقرص قرص والفرمان والكوسج والتمساح . فقال أمير المؤمنين : هيه ، والبريّة ؟ قال : نعم ، الوزغ والخشّاف والكلب والدبّ والقرد والخنازير والضبّ والحرباء والورن والخنافيس والأرنب والضبع . قال أمير المؤمنين : فمن فيكم من خلق الإنسانيّة وطبعها ؟ قال الجريّ : أفواهنا ، والبغض لكلّ صورة وخلق ، وكلّنا نحيض مثل الإناث . قال أمير المؤمنين منه السّلام : صدقت يا جريّ . وحفظت ما كان قال الجريّ : يا أمير المؤمنين فهل من توبة بعد هذا ؟ فقال أمير المؤمنين منه السّلام : لاجل يوم القيامة وهوالوقت المعلوم » ، (يوسف : 12 / 64) والله خيرٌ حافظا وهو أرحم الرّاحمين » (يوسف : 12 / 64) . فقال الأصبغ بن نباتة : فسمعنا والله ما قال ذلك الجريّ ووعيناه وكتبناه وعرضناه على أمير المؤمنين فمسخ والله لنا ومسخ من القوم الذين حضروا ، وكان هذا من عجائب دلائل أمير المؤمنين علينا سلامه »⁽¹⁾ .

لئن أخبر ابن نباتة بأنّ هذه من دلائل عليّ ويعني معجزاته ، فإنّ المقصد من تفصيل هذه المسوخيات والأصناف تضخيم جرم العداوة للإمام . وإذا أنكرت الشيعة الإماميّة استقامة الديانة بلا إمامة وولاية ، فإنّ النصيريّة في هذا الخبر قد تجاوزت ذلك إلى ما بعد الموت وصنعت من الهياكل والقمصان وشتّى أصناف الحيوان محالّ يمسخ فيها الكافر ، ويعذّب فيها بشتّى ألوان العذاب . وهذا الخبر لم يفصّل وجوه العذاب من أكل وذبح وقتل وهجر ونفور ... وهو ما نجده صراحة في كتابي "الهفت الشريف" و"الصّراط" .

واللافت أنّ هذا الخبر في بني إسرائل ، ولا يختلف مسخهم وتعذيبهم عن مسخ الكفّار وأهل العداوة ولا عن مصيرهم أيضا . ويكفي أن نذكّر بقصّة الفدية التي ذكرناها في أعياد النصيريّة لنقف على مصير عمر بن الخطّاب وأبي بكر وعثمان وسائر الذين ساندوها وتبرأوا من إمامة عليّ . فعمر وهو شخص الذهب عند النصيريّة هو المذبوح أبدًا ، وهو المذلّ والمهان ، وهو المعذّب بالقتل والأكل وكسر العظم ... كلّ ذلك تقرّبا إلى الله تعالى ، لأنّه في سابق الدهور قد عصى واغتصب حقّا وتجرّأ على الله .

واللافت أيضا أنّ الأنوثة هي عنصر من قيم الوضاعة والذّلة ، وأنّ الحيض بالغ الدلالة على ذلك . ويتّصل هذا بموقف النصيريّة من المرأة ، وبالمحيط

---

(1) راجع شتروطمان ، نفسه ، ص 109 ـ 111 .

الثقافي الذي تعود إليه قيمهم . ويوافق ما ورد في هذا الخبر ما كنّا شرحناه من كتاب الهفت الشريف حين روينا عن جعفر الصادق أنّ المؤمن النصيري لا ينقل إلى امرأة أبدًا ،(1) وأنّ مجتمع الكفار يتحوّل في نهاية الأدوار إلى مجتمع إناث لا رجل فيه . والسبب في هذا الاعتقاد أنّ النصيريّة تجعل خلق المرأة من الشيطان ، فهي لذلك مطرودة أبدًا ، منفية عن كلّ الدّيانة دائما (2) .

ويبدو لنا أنّ النصيريّة قد اتّخذت من التناسخ عقيدة راسخة وشاملة للتكوين بنت عليها عن وعي خلود الإنسان من ناحية وعدل اللّه خاصّة من ناحية أخرى إذ المحلّ الذي يُنقل إليه النصيريّ ويعيش فيه هو مقامٌ جامعٌ للحيوات الثلاث :إنّه في صورته جزاء على الأعمال في الحياة السابقة ، ثمّ هو بالأعمال الراهنة تعبّد على أيّ وجه كان ، إمّا بالطاعة أو العصيان ؛ ثمّ هو أخيرًا باب إلى القميص القادم لأنّه على قدر الأعمال الراهنة تكون الحياة اللاحقة . هي إذن سلسلة من الحيوات تستصفى فيها النفس من الكدر بالأعمال . ومن ثمّ يعيش النصيريّ أبدًا اللحظة الأخروية مجذرة في العالميّات ويشهد في الوقت نفسه عدل اللّه ، ويجد لكلّ الظواهر النابيّة ممّا يشكّك في المساواة بين الخلق معنًى مستقيمًا .

جاء في مسائل النصيري :

« مسالة عن المؤمن الذي تعرض له العاهات النازلة له في البشريّة مثل البرص والجذام والجنون والوسواس وجميع ما يحلّ به من البلايا في هذه الدّار . الجواب ، وباللّه المستعان : أمّا المجذوم والابرص والمجنون و[ومن] الوسواس [فـ]ـقد كان شهر المؤمنين بين الكافرين ، وهتك سرّ اللّه تعالى إلى غير أهله ، فبلاه اللّه في هذه المجازاة على ما جناه من قبيح فعله (...)

مسالة عن المقطوع والمصلوب والمقتول بم استوجبوا ذلك ، واستحقّوا ذلك ؟ الجواب :من حلّ به هذا كان في بعض قمصانه مقدّمًا وقاتل اللّه تعالى وأولياءه ، هو لا يعلم وكان يومئذ في عسكر الضدّ فجوزي عليه في هذا القميص على ذلك القطع والصلب والقتل ، والشاهد قوله تعالى : « إنّما جزاء الذين [يقاتلون و] يحاربون اللّه ورسوله ويسعون في الأرض فسادًا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف » (المائدة :5 / 37) .

مسالة عن الأعمى .. بم استحبوا (كذا) واستحقّوا ذلك؟

---

(1) راجع *كتاب الهفت الشريف* ، ص 142 .

(2) راجع *كتاب الهفت الشريف* ص 166 ـ 67 ؛ شتروطمان ، نفسه ، ص 113 ؛ *فلسفة التناسخ* ، في ابلا (IBLA) عد164 ص317، م.موسى (Matti Moosa) ، نفسه ، ص 367 .

الجواب وبالله المستعان أنّ ذلك الرجل نظر إلى حرمة أخيه بشهوة بعين الريبة ، وقيل رذية وتحقيق فبلاه الله تعالى بالعمى والكحل »(1) .

ولا يلتفت إلى الشاهد القرآني في هذه المسائل لأنّ الأهمّ فيها إشارتها إلى توازن الحيوات "بالتشكل في المثل" ، وإبرازها من خلال ذلك إنباء الخلق بالعدل الإلهي التامّ . وفي كتابي "الصّراط" و"الهفت الشريف" خاصة أمثلة جزئيّة تبلغ حدّ الإقرار بالتشكّل في الحمار المضروب والزوج المخدوع ، والكلب الناهش ، والمرأة الزانية اقتصاصًا ، فالمضروب كان قبل هذا الدور ضاربًا ، ولربّما مالكًا لحمار أثقله ضربًا فمسخ المالك حمارًا مضروبًا عدلا من الله ؛ وكذا الزوج المخدوع كان في الدّور السابق خادعًا لغيره ، هكذا كانت سائر الهياكل (2) .

وبهذا السبب والنظام تستحضر الآخرة باعتبارها فضاء الجزاء وعالم الاقتصاص ، ويعتاض عنها بسلسلة دائمة من الحيوات ينبني كلّ دور منها على سابقه عدلا ؛ بهذا " تتكونَنُ" الآخرة ، وتفقد معنى تأخّرها أصلاً ، وتصبح إنجازًا ثقافيًا للمعيش بكلّ ما فيه من القيم الضابطة للرؤية والسلوك .

إنّ هذا الاعتياض عن الآخرة هو الذي دفع بالنصيريّة إلى الإقرار بالتناسخ نظام وجود وكيفيّة حياة ، بغضّ النظر عن العدل أحيانا وعن الاقتصاص من الضدّ والمخالف حتمًا :

«حكى بعضهم أنّ رجلاً نصيريًا كان له كرمٌ ، وكان يعمل في ذلك الكرم زمانًا مع أبيه إلى أن مات أبوه وكان ذلك في أيّام العنب ، فتسلّط على الكرم ذيب كلّما أتى الرجل يجده يأكل من عنبه ، فيطرده ، وما زال الامر كذلك حتّى ضجر منه فعزم على قتله . ولمّا أراد أن يرميه بالسّلاح (3)قال له : يا فلان أتقتل أباك إذا تناول شيئا من الكرم الذي أفنى عمره بالعمل فيه ؟ فبهت الرجل لمّا رأى الذئب ناطقا [و] قال : من أبي ؟ قال : أنا ؛ وقد انتقلت نفسي إلى هذه الصّورة ، وهذا كرمي الذي كنت تحرث معي فيه . قال : فذكر الرجل أنّ أباه كان خبّأ منجلا في الكرم عند انصرافه في المرّة الأخيرة ، فأضاعها بعد موت أبيه ، ولم يعلم أين وضعها فقال للذئب : إن كنت صادقا فقل لي أين المنجل الذي كنّا نقطع به أغصان الكرم ؟ فقال : اتبعني ، ومشى إلى المكان الذي وضعها فيه ، وقال : هذه هي ، فأخذها الرّجل وأباح الكرم للذئب يرتعُ

---

(1) راجع شتروطمان ، نفسه ، ص 111ـ112.

(2) راجع كتاب الهفت الشريف ص145 كتاب الصراط ، الفقرات 61ـ73 .

(3) في الأصل "في السلاح" .

فيه كما يشاء ..»[1] .

إنّ هذه الرؤية للوجود الإنساني قد استغرقت كلّ الكائنات من حيوان ونبات وجماد ، حتّى النيران المشتعلة والجماد المتجلّد ، وكذلك سائر الروائح والألوان والطعوم والهيئات ؛ ولو قلّبنا مقالة النصيريّة مليًا لوقفنا من خلال تشعب الكائنات على حقيقتيْن هما بمثابة الدّعامة الأصليّة للرؤية النصيريّة :

1 ـ إنّ كلّ الكائنات المخلوقة ، مهما كانت هيئتها ووظيفتها ، إنّما هي سليلة بعضها بعضًا ؛ ولا وجود لشيء منها بمعزل عن غيره . ومعناه أنّ مقالة التناسخ تعرض بحقّ وحدة الكون المتشعبة عناصره . وقد ظفرنا في أحيان كثيرة بأمثلة طريفة تخوّل لنا الحديث عن "نسب الكون" من خلال عناصره وسيرة الخلق فيه .

2 ـ إنّ نظريّة التناسخ المؤسّسة على نظام التشكّل في المثل هي في آخر المطاف رؤية للكون ذي الوجهين العالمي والأخروي ؛ وهي في أصل النظر اعتقاد يجلّي مسألة الضديّة . ونعني أنّ كلّ عناصر الكون وجميع الخلق فيه إنّما هي كلّها تشكّلات لتوابع الصّراع بين ابليس وذريته من ناحية وأهل الإثبات والولاية من ناحية ثانية . ولا يخفى من خلال الأمثلة الكثيرة والغنية بالإيحاء أنّ أوضع القمصان وأردأ الهياكل وأفسد الأشكال وأنتن الروائح إنّما هي أجسام لأهل الإنكار والجحود ؛ أمّا أهل الإيمان والإثبات فمحالّهم طيّبة حسنة على عكس السابقة . وبهذا تستغرق مقالة التناسخ قصة الخلق ومبدأ التكوين أوّلا ، ثمّ إنشاء الكون وتسيير الإنسان فيه ثانيا ، ثمّ أمر المصير وأفق الآخرة ثالثًا . ولهذا قلنا : إنّ في مقالة التناسخ رؤية متكاملة للعالم .

ونحن إذ نقول هذا لواعون أيضا بأنّ في الهياكل والقمصان وسائر المراتب التي يتردّد بينها المؤمن والكافر على حدّ سواء استصفاء لثقافة المصر وقيم العصر ، لأنّ هذه التشكّلات هي في آخر الأمر أحكام معياريّة ، ولربّما قيمٌ اجتماعيّة منها ما يخصّ موقفا من الحيوان وأصنافه ، ومنها ما يتعلّق بأحكام الطعام والشراب ، ومنها ما يهمّ أحكام الذبح والقتل ...وبذا يصبح في التناسخ طرف واسع من الفقه والأحكام وأخلاق المجتمع النصيريّ .

يحمل هذا الرأي على القول بأن لا قيامة ولا حشر ولا حساب ، ولا خلود في آخرة هي الباقية . ويبدو لنا هذا القول متعجّلا إلاّ أن نعالجه بعقيدة نصيريّة أخرى كثيرًا ما ردّدتها كتبهم وأنشدوها في أشعارهم ، وهي عقيدة الرجعة

---

[1] *راجع مخطوطة برلين ، المكتبة الملكية ، عربي عدد4291 ورقة 56ب .*

الزهراء، والكرة البيضاء "يوم الكشف" (1) .

تميّز النصيريّة بين يوم الكشف وظهور القائم ، المهدي المنتظر (2) ، وتعني بالأوّل ظهور عليّ بن أبي طالب للمؤمنين باسمه وصورته ، وسمي ذلك اليوم بيوم **الكشف** لأنّه أشهر معناه وأبان حقيقته وخلّى الاحتجاب عن محبّيه . ويمثل ظهوره للخلق المؤمن نهاية الدّور .

أمّا ظهور القائم المهدي فيكون بعد ظهور عليّ بن أبي طالب بالمعنويّة ، وقد وصفنا استعداد الخلق لذلك الحدث العظيم ، وهيئة نزوله من السّحاب في عصبة عددهم مثل عدد فتية بدر ، حتّى إذا بلغ الناس أقام الدين وملك الرقاب وأذلّ الطغاة وأقام الحجّ إلى الكوفة (3) . وقد شرحنا دلالة ذلك كلّه في الفصل السابق شرحًا لنهاية العالم .

وإذا أمكن إقرار ما سبق من خلال بعض النصوص النصيريّة فالأشهر ممّا لاحظنا أنّ أدبيات النصيريّة تتردّ في مسألة الرجعة ؛ وتكاد العبارة تكون واحدة عند حديثها عن ظهور عليّ يوم الكشف وحينها يخبر عن رجعة المهدي المنتظر إلى حدّ أنّنا لا نجد فرقا بين المقاميْن إلاّ إذا سمّينا المعنيّ .

يدلّ هذا التداخل بين ظهور المعنى ورجعة المهدي على إبراز مبدإ الرّجعة واللهفة على ظهور الإمام واستعجال الوقت بغضّ النظر عن الشخص . وأيّا كان الأمر فعليّ (صورة) هو محلّ المعنى ؛ وكذلك كلّ إمام فهو اسمه أي مقامه والداعي إليه .

ولو نظرنا بعين المنطق لكان الإمام المنتظر متقدّم الرجعة على ظهور المعنى . وليس الأمر كذلك في نصوص النصيريّة .

والمهمّ مع ذلك أنّ يوم الكشف وكذلك يوم الرجعة هو يوم المعاد بالتمام ويوم الحشر ولا فرق ، فيه يقوم الناس جميعًا لمشاهدة الاقتصاص وسيادة العدل وإرجاع الحقّ إلى أهله وذويه ، وفيه يصيب الخاسرين من الندامة ما لا حدّ له .. وتبقى كلمة الإمام وشيعته هي العليا .

إنّ هذا اليوم هو يوم ختم العالم فيما قد نفهم من وصف النصيريّة ، وتُظَنُّ حياة أخرى بعده ، ولكن سرعان ما ينقلب التكوير ، ويحدث خلق جديدٌ ، ويسير الكون إلى سالف وجهته ويسترسل التشكل في المثل إلى ما في طبيعته وقديم عهده .

---

(1) راجع الخصيبي ، ديوان الشامي ، ورقات 110 ، 39 ب ـ 140 ؛ مناظرة النشابي ، ورقة 140 ـ 141 .

(2) راجع م .موسى (Matti Moosa) ، نفسه ، ص 370 .

(3) ينكر ر.دوسو (R.Dussaud) أن تكون النصيريّة آمنت برجعة المهدي رغم اطلاعه على جلّ كتبها . وهذا الرأي لا توافقه النصوص . راجع دوسو ، نفسه ، ص 124 .

فنشرف من عودة المهدي ويوم الكشف على تخوم الآخرة القرآنية ، ولكنه هو كشف عن حيوات أخرى ومبدأ لتكوير جديد ؛ إن هو إلاّ معاودة لبدء (L'Eternel Commencement) (1). هنا بالذّات تصبح الآخرة من مشارف العالميّات ؛ وعلى هذه الحدود "تكوّنَنْ الآجلة" بعد أن تُستعجل . وتصبح للتاريخ هيئة أخرى على غير نظامه الخطيّ المعهود ، تمامًا كالزمن . فقد لاحظنا في فصل العالميّات ما أسميناه بالأزمنة المتوازية وجودًا ، والعوالم المتزامنة كينونة ، والخلق المتعاصر حدوثا دون اشتراك في المصر وانتساب إلى الجيل . هو زمن متعدّد الوحدات المتوازية جامعها الإمام ذاتًا لا شخصا ، وصاحبها المعنى الأوحد ، منه المبدأ وإليه المردّ .

أين الجنّة والنار إذن ؟ وكيف وجود المؤمن والكافر فيهما ؟ وأين جدل المتكلّمين في بقاء النعيم أو اندثاره وخلود النار وزوالها ؟

إنّ الجنّة هي الإيمان والتوحيد كما حدّدته النصيريّة ؛ والنار هي الإنكار والكفر وبذلك أضحت الجنة حالة من المعيش في العالم ، والنار هيكلا من هياكل المسوخيّة ، وبذا " تكوّنت" الجنّة والنار أيضا ، واشتقت صورهما من قيم الناس وعقلية الجيل وأحكام العصر . وبهذا فارقت النصيريّة ما رواه الإخباريون في أحوال القيامة من أمثال ما حقّقه وولف (Wolff) (2) .

جاء في صفة الخلائق كيف يحشرون يوم القيامة ممّا روي عن الرسول :

« يحشر الخلائق يوم القيامة أقوامًا على اثني عشر صنفًا . أمّا الأوّل فيحشرون من قبورهم على صورة القردة ، وهم الفتّانون في الناس .قوله تعالى :«الفتنة أشدّ من القتل » (البقرة : 191/2) ؛ والثاني يحشرون على صورة الخنازير ، وهم أهل السُّحت ، قوله تعالى : «سمّاعون للكذب أكالون للسّحت »(المائدة : 5 / 42) ؛ والثالث يحشرون عميا يتردّدون فيتعلّق بهم النّاس ، وهم الذين يتجاوزون في الحكم قوله تعالى :«وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إنّ الله نعمّا يعظكم به ، إنّ الله كان سميعا بصيرا » (النساء : 4 / 58) والرابع يحشرون حثمًا وَهُم المعجبون بأعمالهم . قوله تعالى : «إنّ الله لا يحبّ من كان مختالاً فخورًا » الآية (النساء : 4 / 36) ؛ والخامس يحشرون يسيل من أفواههم القيح والصديد ويلعقون بألسنتهم ، وهم العلماء الذين يخالف أقوالهم أعمالهم (..) والسادس يحشرون على أجسادهم قرعٌ من النار ، وهم الشاهدون بالزور (..) والسابع يحشرون أقدامهم على

---

(1) راجع *Mircea Eliade, Traité d'histoire des Religions, Paris ,Payot 1987, p.326-343.*

(2) *المخطوط لمجهول عنوانه "أحوال القيامة ، ليبزج 1872 .*

ظهورهم معقودة بنواصيهم ، وهم أشدّ نتنا من الجيفة ، وهم الذين يتبعون الشهوات واللّذات (..) والثامن يحشرون كالسكارى ، ويسقطون يمينا وشمالا وهم الذين يمنعون حقّ اللّه من أموالهم (..) ؛ والتاسع يحشرون من قبورهم عليهم سرابيل من قطران [وتغشى وجوههم النار] ، وهم الذين يمشون بالغيبة والنميمة (..) والعاشر يحشرون من قبورهم خارجة ألسنتهم من قفاهم ، وهم الذين كانوا من أصحاب النميمة (..) ؛ والحادي عشر يحشرون من قبورهم سكارى وهم الذين كانوا يحدّثون في المساجد بحديث الدنيا (..) ؛ والثاني عشر يحشرون من قبورهم ووجوههم مثل القمر ليلة البدر ، ويمرّون على الصّراط كالبرق الخاطف » (1).

ويفصّل الخبر أحوال أهل النّار ممّن أنكر اللّه والنبوّة واعتدّ بعقيدة غير الإسلام ، فيظهر من الهول والفظاعة ما يحقّق التربية والتمكين للخشية ، وفي كلّ هذا الوصف خيال طريف يطارد به الخبر ما علمه بالسماع وقاسه بالمشاهدة ، فزاد من عنده بما ظنّ من الدين : قال الرواي :

«إنّ أهل النّار سود الوجوه وظلمة الأبصار ، وتذهب العقول (كذا) ، ورؤوسهم كالجبل وأبدانهم كالفخار وعيونهم زرقاء ، وقامتهم كالجبل بالطول وشعورهم كآجام القصب ليس لهم موت فيموتوا ، ولا حياة فيحيوا ، لكلّ واحد منهم سبعون جلدا من الجلد إلى الجلد سبعون طبقة من النار ، وفي أجوافهم حيّات من النار يسمع صوتها كصوت الوحوش والحمير ، وبالسلاسل والأغلال يطوّقون ، وبالمقامع يضربون ، وعلى الوجوه يسبحون (..) ثمّ يسالون من اللّه تعالى ألف سنة أن يرزقهم الغيث فيظهر سحابة أخرى سوداء فيقولون هذه سحابة المطر ، فيرسل عليهم حيّات كأمثال أعناق الإبل ، ولمّا لسعتهم لا يذهب وجعها ألف سنة (..) قال : مساكين أهل النار ، ينادون مالكا سبعين ألف سنة فلا يردّ مالك على الأشقياء جوابا . فيقولون يا ربّنا قد نادينا مالكا فلا يجيبنا ، فيقول اللّه تع : يا مالك أجب أهل النار ، فيقول مالك : ما تنادون يا من غضب اللّه عليكم يا أهل النار ؟ فيقولون : يا مالك اسقنا شربة من الماء حتّى نستريح ساعة فقد أكلت النار لحومنا وعظامنا وقطعت قلوبنا ، فسقاهم شربة من ماء الحميم ، فإذا ناولهم وأخذوا بأيديهم تساقطت الأصابع ، فإذا بلغت الماء وجوههم تناثرت العيون والخدود (كذا) ؛ وإذا دخلت بطونهم قطعت

---

(1) *أحوال القيامة* ، ص 59-60.

الأمعاء والكبود ، قال : مساكين أهل النار إذا استغاثوا بطعام يجيء بالزقوم . فإذا جاء الزقوم يأكلون ويغلي ما في بطونهم ودماغهم وأضراسهم ، يخرج لهيب النار من أفواههم وتساقطت أحشاؤهم من قدميهم ..» (1)

أمّا أهل الجنّة فقد وصفهم الخبر على نحو لم يغفل فيه شهوة ، ولم يترك رغبةً ولم يطرح أمنية منّى بها المؤمن نفسه ، فكانت الجنة مقام المرغوب العسير ، ولشدّ ما كانت من شوق العربي أصلاً :

«إنّ من وراء الصّراط صحارى فيها أشجار طيّبة تحت كلّ شجرة عينان من ماء انفجر من الجنّة ، إحداهما عن اليمين ، والأخرى عن الشمال ، والمؤمنون يجرون من الصّراط (..) فينتهون إلى باب الجنّة وإذا خلقت من ياقوتة حمراء فيضربون بصيحة ، وجمعت الحور فتخرج [الحور] فتعانق زوجها فتقول له أنت لي أنت حبيبي وأنا راضية عنك لا أسخط أبدا . ادخل . ويدخل بيته وفي البيت كان سبعون سريرا على كلّ سرير سبعون فراشا ، وعلى كلّ فراش سبعون زوجة عليها سبعون حلّة يُرى مخّ ساقيها من الحلل ولو أنّ شعرة من شعرات نساء أهل الجنّة سقطت على الأرض لأضاءت أهل الأرض . (..) وفي الخبر أنّ أهل الجنّة يكون على إحدى سبعين حلّة يتلوّن كلّ حلّة في كلّ ساعة سبعين لونا فيرى وجهه في وجهها وصدرها وساقها ووجهها في وجهه وصدره وساقه ، لا يبسقون ولا يمتخطون ، ولا يكون شعر لا إبط ولا عانة إلاّ حاجبيه وشعر الرأس والعين ؛ ثمّ يزدادون كلّ يوم جمالا وحسنا كما يزدادون في الدنيا [في الدهر] هرما ، فيعطى الرجل قوّة مائة رجل في الأكل والشرب والجماع ، ويجامعها كلّما وصل وجد بكرا كما يتجامع أهل الدنيا من الرجل وأهله حقبا ، والحقبة ثمانون سنة، لايملّها ولا تملّه تلك العروس وفي كلّ يوم يجدها مائة عذراء» (2) .

لئن لم تنفرد هذه الأخبار بعجيب القصص عن الجنّة والنار والأخرويات عمومًا ، فإنّها تلفت إلى ثلاثة جوانب طريفة لا نجدها بالعبارة نفسها في أدبيات النصيريّة :

أوّلها : إنّ خبر الآخرة هو نوع من القصّ الميثي المحتجّ بالقرآن في غالب الأحيان . فيعتبر من ثم شيئا من "التفسير الشيعي" للآيات المذكورة .

---

(1) راجع نفسه ، ص 94-95 .

(2) راجع أحوال القيامة ، ص 113 - 114 .

ثانيا : إنّ في هذه الأخبار تركيبا للإيحاء المقدّس بصورة فيها من الغلوّ والارتفاع ما يُنسي الواقع ، ويدخل السّامع في عالم غريب هو مرّة مرعبٌ إلى حدّ التعذيب ؛ وهو مرّة أخرى فتّان إلى حدّ الإطراب . وقد بلغ الواصف من سرعة التبليغ وشدّة النفاذ وحدّة الكشف ما حقّق به إشهاد السّامع على الغيب ، فاختلط الموصوف بالمرئي وباتت النار وقد تعاظمت والسلاسل وقد اتقدت والدخان وقد اسودّ وانعقد على كثافة خانقة ... بات كلّ ذلك حول السّامع أو القارئ يشهده ولا يراه ! وكذا فتنة الحور في الجنّة .

وفي كلّ هذه المرويات خطاب فنيّ عجيب أسّس سحره على إحكام المبالغة واستحضار عالم الغيب على نحو مثير .

ثالثا : إنّ في هذه الأخبار عن الآخرة إقامة قرآنية خليقيّة (anthropologic coranique) ، فلا شكّ أنّ لوصف النار بمثل هذه الصّور وهذا العرض ما يحيل على ثقافة العرب في الجزيرة خاصّة ؛ ولا شكّ أيضا في أنّ التوسّل بالحيّات والعقارب والأفاعي والماء السّاخن إلى حدّ الغليان إنّما هي صور مشتقة من بيئة بدويّة يشكو فيها العربي دائما من شدّة الجفاف وقسوة الحرارة وبطش الحيوان الفتاك .

ثمّ إنّ في خبر الجنّة من ناحية أخرى ما يدلّ على استصفاء المحيط العربي المريح بطيبه ونعمة الراحة فيه ، فإبراز العيون الجارية والظلال الوارفة والهواء الفائح والمنازل البديعة والأنهار الصافية ... ليُحيل كلّه على عقلية المجتمع العربي البدوي . وموقفه من بيئته القاسيّة وحلمه بمحيط يركن إليه .

أمّا أمر التنعّم بالحور ففيه من التعبير عن منزلة المرأة ، وتفضيل الذكور على الإناث وإجمال الطيّبات في الأكل والشرب والجماع ما لا ينكر . فالمرأة في هذه الأخبار شهيّة ، وفي الوصف لبدنها وسائر مفاتنها لهفة مثيرة يسيل معها لعاب المحروم ، وشوق العربي إلى المرأة لا يوصف .

جاء في "أحوال القيامة" ما يطرب العربي فعلاً وينهر وقاره :

« روي عن ابن عباس رضي الله عنه ، قال : **قال رسول الله صلعم إنّ في الجنّة حورا يقال لها لعبة خلقها الله تعالى من أربعة أشياء : من المسك والكافور والعنبر والزعفران ، وعجن طينها بماء الحيوان . وجميع الحور لها بساق لو بزقت في البحر بزقة لعذب ماء البحر من ريقها ، مكتوب على نحرها : من أحبّ أن يكون مثلي ليعمل بطاعة ربّه (..) [ثمّ] إنّ الله لمّا خلق جنات عدن دعا جبرائيل عم وقال له : انطلق فانظر إلى ماذا خلقت لعبادي وأوليائي . فذهب جبرائيل يطوف في تلك الجنان فأشرفت عليه جارية من الحور العين من بعض تلك القصور فتبسّمت إلى**

جبرائيل فأضاءت جنات عدن من ضوء ثناياها ، فخرّ جبرائيل ساجدًا فظنّ أنّه من نور ربّ العزّة ، فنادت الجارية : يا أمين الله ارفع رأسك ، فرفع رأسه فنظر إليها فقال سبحان الله الذي خلقك »⁽¹⁾

لسنا نجد شيئا من هذا في "الأخرويات النصيريّة" ، وإنّما أسّست هذه الفرقة تصوّرها للنار والجنّة على مبدإ التشكّل في المثل ، وجاءت عبارة النار وجهنّم في صور الأجساد الوضيعة والقمصان السّافلة والهياكل الرديئة والنتنة ؛ في حين تمثّلت الجنّة في القمصان النبيلة ، والهياكل الشريفة ، وأعلاها الكواكب النورانيّة المضيئة .

ومعناه أنّ "الأخرويات النصيريّة "**تميل على إناسة أخرى** غير التي مرّت في الخبر السابق والمشتهر بين المسلمين . ومع ذلك ، فإنّ في هذه الإناسة النصيريّة قيمًا واضحة تشترك فيها مع سائر العرب المسلمين عمومًا والشيعة أيضًا . فقد سبق أن أشرنا إلى مسألة المرأة ، وأنّ المؤمن النصيري لا يمسخ أبدا في هيكل أنثى في حين يتحوّل مجتمع الكفّار في النهاية إلى مجتمع نساء .

أمّا التشكّل في هياكل النجباء والأيتام ... فيدلّ على منزلة الإمام عند الفرقة ، ويدعم هذا الرأي بوضوح قصّة ميلاد الإمام وانتقاله من هيكل إلى آخر .

يبدو من كلّ ما سبق أنّ فرقة النّصيريّة قد طرقت عالم الأخرويات بعقيدة التناسخ ولكنّها سرعان ما تولّت عنها حين جعلت بعد الموت حياة يعقبها موت آخر وهكذا ، فصنعت بذلك آخرة مشتقّة من رؤيتها للكون . وبالفعل فقد "كوْنَنَتْ" بالتناسخ الجنّة والنار والحشر والمعاد والصّراط والميزان وهي العناصر الأساسيّة التي تركّب الآخرة الإسلاميّة . وغلّفت تلك العناصر برمزيّة جديدة ، أساسها تأويل النصوص القرآنية بالمرويات النصيريّة عن الأئمة . وجعلت النار والجنّة هياكل وقمصانا فأضحت الآخرة من شؤون العالميّات داخلة فيها ، وبذلك جذّرت الغيب الإسلامي في ثقافة المعيش . فكان النصيري ممتلئا دائما بلحظته أيا كان طعمها ، وهو سبب من أسباب الشعور بالسيادة كما سنرى .

والسؤال بعد هذا هو : إلام ترجع مقالة النصيريّة في التناسخ وقد فارقت بها النصّ الإسلامي ، وأوّلت الآيات القرآنيّة على وجه خاص ؟

لقد أشرنا سابقًا إلى اشتراك الكثير من الديانات في عقيدة التناسخ ، وقد ذكر الشهرستاني جلّ هذه الفرق التناسخيّة⁽²⁾ ؛ ونظنّ أنّ عقيدة التناسخ

---

(1) *راجع أحوال القيامة ، ص 111-112 .*

(2) *راجع الشهرستاني ، الملل والنحل صحّحه وعلّق عليه أحمد فهمي محمد . بيروت [د.ت] ، ص 359 ـ 362 .*

النصيريّة هي ألصق بالموروث العقدي البابليّ لأنّ صفاء الروح المؤمنة من الكدر إنّما يكون بعد الانتقال من القمصان البشريّة انتقالا بين السّماوات السّبع ولكلّ سماء مدبّر . وهذا التصوّر يناسب تماما تأويلهم للسبعة ، وهم محمد وسلمان والخمسة الأيتام ، فالأوّل هو الشمس والثاني القمر والبقيّة هم الكواكب الخمسة ، وهذه من عقائد البابليين القديمة .

إنّ النصيريّة قد اشتقت مقالتها في التناسخ من الموروث الديني الحرّاني / البابلي القديم[1] ، وهو موروث وثنيّ ، أخصبته الغنوصيّة وأغنته عقائد الفرس القديمة وكذلك الهنديّة البالغة بلاد العراق ثمّ سوريا من طريق التجارة ... فكان هذا الخليط من العقائد منهلاً مفيدًا أسهم في صياغة عقيدة التناسخ ؛ ولكنّ فرقة النّصيريّة قد تمثّلت هذا الموروث القديم في إطار النصّ الإسلامي ، فأحوجها ذلك إلى تأويل الآيات القرآنية واشتقاق معنى التناسخ منها ، وكان ذلك لازما لها حتّى يمكنها الانتماء إلى محيط إسلامي المقالة ، غنيّ بالموروث الثقافي القديم .

إنّ إفادة النصيريّة من العقائد الهوامش في أمر التناسخ لتسمح بتحقيق الانتماء إلى ذلك المحيط ، والانتساب إلى تلك الثقافة ؛ وتمكّن أيضا من كسب النصير ؛ وهذان في نظرنا من أسباب تحقيق السيادة للفرقة الهامشيّة .

إلاّ أنّ أسبابًا أخرى يمكن للتناسخ أن يحقّقها ، ويمكّن بها لسلطان الفرقة ، ومنها : تأكيد العدل ؛ فالكافر مقتّصٌ منه أبدًا بالانتقال من هيكل إلى أوضع منه، يصيبه القتل والذبح والتعذيب والضرب والركوب والنهر وسوء المعاملة حتّى ينقلب في خاتمة المطاف إلى قشاش أي دودة حقيرة تسعى على بطنها ! فمسخ الكافر إلى شتّى أصناف الحيوان يمكّن من أن يعيش النصيري " **حالة الاقتصاص** " أبدًا[2] . ويكفي أن نذكّر بأمر عمر وعثمان وأبي بكر ، وكيف صاغت المرويات النصيريّة أخبارهم ومسخهم لنقف على خدمة التناسخ لغرض السيادة ، سيادة الهامشيّ في محيط معادٍ .

«قال المفضّل : قلت لمولاي : ما حدّ انتهاء المؤمن ؟ قال : إذا ارتقى المؤمن في درجة الأبواب . قلتُ : أيرتقون من درجة إلى

---

(1) راجع ر.ديسو (R.Dussaud) نفسه ، ص 126 ـ 127 .

(2) جاء في كتاب *الهفت الشريف* ، ص 55 . « *قال أبو عبد الله : « إنّ الكافر يتكامل كفره ويمسخ ويعذّب ويرتفع درجة درجة حتّى يستكمل الكفر وينتهي فيه ، فإذا انتهى يتركّب ويعذّب في المسوخية . قلتُ يا مولاي ، كيف يعذّب ؟ قال : إنّ أوّل ما يركّب فيه المأكول ممّا حلّ أكله فيعذّب على أيدي أولياء الله . وكذلك بيد أعداء الله ، أما رأيت الكافر يتقرّب إلى الله بقربان ويذبح الشاة والبقر وينحر الناقة ؟ قلت : نعم يا مولاي . قال : فهذا عذابهم على أيدي الأعداء ؛ أمّا على أيدي المؤمنين فما ينحر من البقر والغنم للأكل في أعيادهم وفي القربان والنذر وغير ذلك* » .

درجة حتّى يصيروا ملائكة ، فيرفع عنهم الأكل والشرب والاهتمام بتلك الأشياء ويرتقون إلى السّماء وينزلون إلى الأرض ؟ قال : نعم ، إذا شاء اللّه . قلت : على صورة الملائكة أم على صورة بني ادم ؟ قال : على أيّ صورة شاء ، وإنّ في جميع الارض عددًا كثيرًا يخاطبونهم ويخاطبونكم ، ولا تعرفونهم ، وقد رفع اللّه عنهم الأصار والأغلال (..) وهم يسعون في الارض على صورة بني ادم لا يهتمّون ولا يغتمون ، وإنّهم يحضرون في مجالس الذكر (..) فإذا شاءوا يصعدون إلى السّماء صعدوا ، أو يبقون في الارض لهم ما يشاؤون . وإنّ الرجل منهم ليرى اليوم في المشرق ويرى كذلك في المغرب قد أعطاه اللّه من القدرة كلّ هذا »[1] .

وبلاغ التناسخ رجعة المهدي المنتظر وظهور علي بن أبي طالب بالمعنويّة في يوم الكشف . ويظهر من خبر الرجعة تعبير عن السّيادة المطلقة ، إذ يتجلّى المهدي إمام الدين وأمير المؤمنين ، والناصر على الجاحدين والظافر بالمنكرين ، يفتح بسيفه الكوفة وسرّ من رأى ، ويعذّب مغتصبي حقّ اللّه بالحديد والنّار ، ويظفر شيعته منه بشتى المآثر ، وحسن القبول والمآل ، وتندمل جروحهم وتصفو قلوبهم ويملكون به آفاق الأرض بعد أن استؤصلوا .

يوهم ما سبق أنّ التناسخ يمنح شعورًا بالسّيادة لا يتعدّى مجال الحلم والتمنّي ولا يجاوز فرديّة المؤمن . وهذا صحيح مبدئيا . وبهذا الشعور نفسّر محافظة الأتباع على عقائدهم من ناحية أولى ، ثمّ تطوّر عقائدهم من شتيت مفرّق إلى نظام متكامل جمع بين العقيدة والشريعة ، وانتظمت بكلّ ذلك حياة الأتباع في مناكحهم ومعاملاتهم وأعيادهم .

ولولا هذا الإحساس بالسّيادة لما تألّفت الأعداد القليلة من الأتباع لتقاوم السنيّة الشيعيّة والسنيّة على حدّ سواء ؛ بل إنّ النصيريّة قد قاومت بعض الغلاة ممّن خالفها في أصل من أصول اعتقادها .

لقد كان كلّ هذا الإحساس ضروريًا لتحقيق أمْرين معًا وعلى التدريج :

1 ـ تطوّر العقائد النصيريّة منذ الانبثاق عن التشيّع العام إلى تأسيس ديانة واضحة الملامح وشريعة .

2 ـ تأليف مشروع قلّة هي نواة مجتمع سيّار إلى النفوذ بوسائل توفّرها له فُرص الاجتماع ومناسبات العمران ، وعليها مقالنا في خاتمة الباب .

والحاصل أنّ النصيريّة قد وضعت بحقّ رأيا خاصًا بها في الآخرة والمعاد ؛ وحلّت مشكلة العدل الإلهي بمبدإ التناسخ ؛ وأفادت من التراث الحرّاني / البابلي في وضع فلسفة للتناسخ أقامتها على أصول إسلاميّة شيعيّة عامّة فحقّقت بذلك

---

[1] (1) راجع نفسه ، ص 61.

كلّه أن تكون عقيدتها سليلة زواج ثقافي دقيق بين أخلاف العقائد وتوحيد الإسلام . ونهضت بهذا السبب باحثة عن انتماء أوّلا ، فسيادة ثانيا . ولمّا كان السلطان محوجًا إلى الشوكة في بداية القرن العشرين ، ومنذ ظهور القوميات في العالم الإسلامي خاصّة ، فإنّ هذه الفرقة لن تنحرف عن منطق العمران وستدافع عن ذاتها بما سبق وبالمؤسسة العسكريّة السوريّة في انتظار وضع أفضل ، وحالة أجدى .

هكذا عبّرت الأخرويات عن سيادة الفرقة الهامشيّة مثل النصيريّة قديما . وحديثنا الآن عن الفرقة الحديثة ، أيّ مذهب في الأخرويات سلكت ، وأيّة غاية من السيادة قصدت ؟

2

"الآخرة البابيّة ـ البهائيّة "

ليس الحديث عن آخرة بابيّة ـ بهائيّة يسيرًا لدقّة الآيات في "البيان " و"الأقدس" على حدّ سواء ، ونلاحظ أحيانا كثيرة من تلك الآيات عقائد في غاية التداخل والتمنّع فلا نقدر على القطع بإنكار الفرقة للآخرة والمعاد ، مثلما يعزّ علينا الإقدام على الإثبات .

والسّبب أنّ البابيّة والبهائيّة لا تهتمّان بالموت الجسدي والفناء الطبيعي بانقضاء العمر والأجل ، في حين تؤكّدان بما لا غاية فوقه تأويلا خاصًا لشؤون الموت وسائر ما يكون للإنسان من أمر الحشر والحساب والجنة والنار والصّراط والميزان ... وسنحاول في هذا المقام أن نعرض لهذا التأويل بالتفصيل لنخلص إلى أصوله من سائر الموروث الدينيّ القديم والحديث في إيران وغيرها إن وسع ؛ فنشرح بعد ذلك علاقة هذه النظريّة البابيّة ـ البهائيّة في الأخرويات بسيادة الفرقتيْن الهامشيتيْن .

يبدو الواحد الثاني من "البيان الفارسي" (1) على غاية من الأهميّة في شرح عقيدة البابيّة في الأخرويات وهو ما لم نظفر به في البيان العربي لإجمال العبارة . والخلاصة أنّ في الواحد الثاني من البيان الفارسي ذكرًا

---

(1) نقله إلى الفرنسيّة نيكولا تحت عنوان : *Le Beyàn Persan* ، باريس 1911 واجمل له .براون (*E.G.BROWNE*) خلاصة باللغة الانقليزية تحت عنوان : (*A Summary of The Persian Bayàn*) ؛ ونشرها م . مومن (*Moojan Momen*) ضمن مختارات من كتابات براون عن الديانتيْن البابيّة والبهائيّة (*Selections from the writings of E.G.Browne on the Babi and Bàhà'i Religions*) اكسفورد (*Oxford*) ، 1987 ، ص ص 320 ـ 405 .

للحساب (3/II) والميزان (6/II) ويوم الحشر (II/ 7) وإقرارًا بأنّ الموت حقّ (II/ 8) وكذلك البرزخ (نفسه) وبأنّ القبر حقّ (II/ 9) وبأنّ السؤال في القبر حقّ (II/ 10) وأنّ البعث حقّ (II/ 11) وأنّ الصراط حقّ (12/II) وأنّ الميزان حقّ (13/II) وأنّ الحساب حقّ (II/ 14) وأنّ الكتاب حقّ (15/II) وأنّ الجنّة حقّ (16/II) وأنّ النار حقّ (17/II) وأنّ الساعة آتية لا ريب فيها (18/II) .⁽¹⁾

وأولى الملاحظات أنّ التصديق بما سبق هو تمامًا مجمل العقيدة الإسلاميّة التي يردّدها المؤمنون في كلّ الأوقات وحين التشهّد للصلاة ، وذلك لو أضفنا : إقرار الناس بالتوحيد والنبوّة المحمديّة . إلاّ أنّ البابيّة لم تعرض لهذا في المقام الذي ذكرنا ، وألحّت في غيره على وحدانيّة الله والنبوات عمومًا ونبوّة محمّد خصوصًا ⁽²⁾.

ويسقط هذا التماثل حين نقف على تأويل البابيّة لهذه الأصول الاعتقاديّة، ويشرح الباب نفسه في البيان الفارسي كلاًّ منها شرحًا منصوصًا ، ونظلّنا ملزمين بتقديم السند الذي يرتكز عليه تأويله ، ونعني به رؤيته للعناية الإلهيّة بالخلق ، وفي إطارها يتنزّل تقديره للأخرويات .

يقرّر الباب الشيرازي أنّ العناية الإلهيّة بالإنسان لا تنقطع ، وأنّ كلماته إليه لا تنفد ، وأنّ رسالاته إليه لا تتوقّف ولا تندثر ، لذلك تجدّدت النبوّات والشرائع بما يناسب أحوال الناس المستجدّة ؛ ولا معنى من ثمّ لختم النبوّات على الوجوه الظاهرة من العبارة وإنّما كلّ نبوّة ورسالة إنّما هي فتح لغيرها القادمة . ويذكر البهاء في الإيقان ، كما أشرنا ، أنّ الأنبياء على كثرتهم واحد في الذّات والأصل وأنّ قوم الواحد منهم هم أعيان القوم في عهد النبيّ اللاحق ؛ إن هي إلاّ هياكل وصور تتغيّر .

وتوهم هذه المقالة بعقيدة التناسخ ، فكأنّ أرواح الأنبياء والمقامات العالية التي ظهر بها الله وأجرى كلمته تتناسخ في الهياكل المتتالية بتتالي الأكوار والأدوار ؛ وكأنّ الأقوام تتناقل أرواحهم في أجساد أخرى مناسبة للمقامات الإلهيّة اللاحقة .

إلاّ أنّ البابيّة والبهائيّة تنكران بشدّة نسبة التناسخ إليهما ، وتشرحان الأمر على غير المعتاد من انتقال الأرواح في المحال الكثيرة .

في هذا الإطار نفهم قضية الموت والحياة من بعده للحساب وفيه أيضا تنزّل سائر الأصول الأخرى التي ذكرناها من آيات الواحد الثاني في البيان الفارسي .

---

(1) راجع نيكولا ، ج1، ص ص 327 ـ 338 .

(2) راجع قيوم الأسماء ، في منتخبات ، ص 27 ؛ 30 ؛ مستخرجاتي ازكتاب الأسماء ، في منتخبات ص 93 ـ 94 .

إنّ للموت معاني كثيرة ، منها الوفاة والهلاك ومفارقة الروح للجسد اللحميّ ؛ ومنها الاضمحلال أمام شجرة الحقّ ، الباب وذلك بالإنكار والتولّي ، فالكفر موت حقّ[1]. ومنها نهاية الدّور والكور لتظهر أكوار أخرى وحياة جديدة. والمطّرد من هذه المعاني عند البابيّة والبهائيّة أنّ الموت **هو الغفلة عن الديانة** والعدول والانحراف عن دعائمه ، والتحديث عن الخلق بغير علم ، والطاعة لغير الله . قال أحد البهائيين شارحًا عقيدته في النبإ العظيم وذلك من خلال تفسير لآية من سورة الأنعام :

«قال تعالى : أو من كان ميتًا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في النّاس كمن مثله في الظّلمات ليس بخارج منها » (الأنعام : 6/ 122).

فسيدنا الحمزة (كذا) الذي في حقّه نزلت هذه الآية المباركة، كان ميّتًا قبل إيمانه بسيّدنا محمّد صلى الله عليه وسلّم ، فلمّا أمن أصبح من الأحياء يسعى نور إيمانه بين الناس يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا ، وهم يخلقون ، أموات غير أحياء وما يشعرون أيّان يبعثون » (النحل :16/ 21) .

هذه هي الحياة والموت في اصطلاح الكتب الإلهيّة ، إنّها الحياة بمعناها الروحي ، والموت بمعناه الروحي ، فإذا أشار تعالى إلى البعث فإنّما يشير إلى بعث الروح من قبور الغفلة .»[2]

إنّ الفرد الكافر ـ بهذا التقدير ـ يعيش طول حياته حالة الموت الروحيّ، فإذا أضفنا إلى ذلك كثافة الجسم المانعة من صفاء النفس ، بات ميّتا مضاعفًا ، وإن أكل وشرب ومشى كبقيّة السوائم . ذاك هو الفرد المنكر ، وعلى عكسه المؤمن.

أمّا أصحاب الدور والكور كالأمّة الإسلاميّة فإنّ موتها بنهاية دورها ، للحاجة إلى تبدّل الإيمان وتجدّد الرسالة ، وتغيّر صاحب التبليغ لكلمة الله ، ولذا لا تكون الأمّة الإسلاميّة خاتمة لسائر الأمم ؛ وفي هذا موافقة لتجدّد

---

(1) *راجع البيان الفارسي ، في براون ص 330 ـ 331 ؛ ايضًا نيكولا ، ج 1 ، ص ص 73 ـ 87 .*

(2) *راجع محمد مصطفى ، النبأ العظيم ، ص 104*

الديانة وتبدّل الشرائع (1) .

والموت في سائر الأديان هو الطريق إلى الحساب والجزاء على الأعمال . ويسهب القرآن في وصف يوم القيامة والجزاء . ونجد في البيان الفارسي ، وكذلك في مصنّفات البهائيّة إقرارًا مبدئيا لمقالة القرآن مع المخالفة لها في المحمل وتفاصيل الدلالة .

ويعتبر النصّ الإسلامي **مسألة القبر وما فيه من السؤال والعذاب** بداية الحساب ، والإعداد ليوم اللقاء في الآخرة . وكذا تقول البابيّة والبهائيّة سواء . ففي الآية التاسعة من الواحد الثاني تصديق بأنّ القبر حقّ كما سبق ، ويذكر الباب الشيرازي أنّ لكلّ روح قبرها في حدّ معروف ، وعندما يكون البعث أيام "من يظهره الله" ، فإنّ تلك الروح تعرج من قبرها كما تعرج سائر الأرواح ، فمن كان من أهل البيان عاد إلى المشيئة الأولى ، ومن كان من أهل الإنكار عاد إلى شجرة الإنكار (The Tree of Denial) (2) . ويفهم من البيان أنّ القبر هو الجسد (3).

ويشرح صاحب "النبإ العظيم" أمر القبر ، بالإضافة إلى ما قاله الباب في " البيان" ، فيجيء بتأويل آخر هو : **إنّ القبر هو الغفلة من الدين** ، تمامًا كالموت ، وهنا لبّس محمد مصطفى بين المحلّ ومن فيه ، فالمحلّ هو القبر ، وصاحبه هو الميت . وكان رأيه مناسبًا لما ذكره في سائر الأخرويات كما نرى وتعليله لهذه المقالة أنّ « الإنسان هو الذي له من المواهب ما يستقبل بها فيوضات الحقّ وما يستحق بها الحياة كإنسان .

---

(1) جاء في *النبإ العظيم* ، ص 88 : « أمّا ما يختصّ بالأمّة فقد خاطبها القرآن بمثل ما خاطبتها التوراة : " ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكنّاهم في الارض ما لم نمكّن لكم وارسلنا السّماء عليهم مدرارا وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشانا بعدهم قرنا آخرين » (الأنعام .6/6) والمتدبّر في هذه الاية المباركة يرى أنّ استمرار الهداية الإلهيّة امر ثابت ، ومن مقتضيات الهداية الثواب والعقاب . وقوله تعالى بأنّه يهلك الامم بذنوبهم وينشئ من بعدهم أمما أخرى هو أيضا دليل واصح على أنّ الامّة الإسلاميّة ليست هي نهاية الامم بحيث لن ينشئ الله من بعدها آخرين ، ولذا قال تعالى : « وكذلك جعلناكم امّة وسطا » (البقرة : 143/2) .

(2) راجع *البيان الفارسي* ، في براون ، ص 331 ؛ أيضا نكولا ، ج 1 ، ص 28 .

(3) راجع *البيان الفارسي* في براون ، ص 332 .

فإذا الإنسان بعد ذلك غفل عن هذه الحقيقة،ووجه قواه ومواهبه في غير وجهتها الصحيحة السليمة،وإذا اختفت فيه الفضائل الإنسانيّة ، واحتجب ضميره بحجابات الأهواء ، فإنّه من الوجهة الروحية ، يفقد شخصيته وحياته كإنسان ، ويصبح مجرّد كائن يتحرّك بلا مقوّمات بينما تتحرّك العوالم الأخرى من جماد ونبات وحيوان داخل إطار مقوّماتها وخصائصها».[1] لذلك نسب القبر إلى الغفلة في عبارته التي ذكرناها :« .فإذا أشار تعالى إلى البعث فإنّما يشير إلى بعث الروح وقيامها من قبور الغفلة .»[2]

ويُقِرُّ الباب بالسؤال في القبر ، ولا يذكر منكرا ونكيرًا تحديدًا ، وإنّما ينسب سؤال الميت إلى الملائكة . وجاء في الآية العاشرة من الواحد الثاني وصفٌ للسّؤال على غير ما اشتهر عند المسلمين ؛ فيذكر الباب الشيرازي أنّ "أهل التصديق" يسألون يوم البعث الناس : بِمَ كانت ديانتكم ؟ فيجيبون : بحجّة البيان . فإذا كان منهم غير مؤمن ، أصابهم العذاب ، وعادت الملائكة إلى الله لتعلن عن حالهم وتصرّح بجزائهم ، فينزل على قبور أجسادهم ما كان من أمر الحلول عليهم في الأجداث ؛[3] وفي هذا الرأي وصلٌ دقيق بين السّؤال في القبر والسؤال يوم البعث ؛ ويتمثل هذا الوصل في السّكوت عن السابق أو اعتباره معروفا على الأقلّ لأنّ أهل الإنكار يردّون إلى ما يشبه سؤال الميت ؛ ولكن بدل أن يكون ذلك في القبر فإنّه يكون في قبر الجسد . وليس في البيان تفصيل للعذاب، في حين تفنّنت المرويات الإسلاميّة في الوضع والاختراع إلى حدّ ظهور مؤلفات تامّة زادت من أمر الزواجر إرهابا .

وقد لا تتّضح تلك العلاقة بين السّؤال يوم الحساب والسؤال في القبر لرقّتها والتردّد في شرح الحدث بين متقدّم ولاحق ؛ وظنّنا أنّ الباب قصد إلى ذلك حتّى يحدث عقيدة على أصل سابق فيحافظ على الإطار باعتباره سنة وموروثا ويحوّل الرمز باعتبار ذلك من عقائده وديانته الجديدة . وتفصيله : إنّ عذاب القبر والسؤال إلى حدّ إجهاد الميت قبل يوم الحساب هو من المشهور الإسلامي وأصول العقائد ، فأفاد الباب الشيرازي من ذلك ولكنّه حوّل دلالة القبر ، فجعله الجسد هنا ، وأبقى على الملائكة دون تخصيص بمنكر ونكير ، وحوّل مضمون السّؤال والجواب تحويلا يناسب الديانة البابيّة . فالبنية واحدة والرمزيّة البابيّة جديدة .

واللّطيف في هذه المقالة البابيّة أنّها دخلت بالسّؤال فضاء يوم

---

(1) راجع *النبأ العظيم* ، ص 103 .

(2) راجع نفسه ، ص 104 .

(3) راجع *البيان الفارسي* في براون ، ص 332 ؛ أيضا نيكولا ، ج 1 ، ص 96 ـ 97 .

الحساب، وكأنّ القبر والبعث منه متزامنان ؛ وليس الأمر كذلك في النصوص الإسلاميّة (1) .

يقرّ الباب بيوم البعث تماما كما يقرّ المسلمون ، ويبدو للوهلة الأولى مُتجنيًا مَنْ نَسَبَ إلى البابيّة والبهائيّة إنكارهما للقيامة والبعث ، إلاّ أن تكونا قالتا فيه بغير رأي المسلمين ، في كيفيته لا من حيث الوجود والعدم ويذكر الباب في الآية الحادية عشرة من الواحد الثاني أنّ ظهور الله سيرفع أرواح المؤمنين في روح واحدة ؛ ولا أحد يستطيع أن يفهم ذلك حتّى ينظر إلى نقطة الحقّ ، والسّبب في ذلك أنّ الله يعيد الخلق كما بدأهم ، فقد أنشأهم من نفس واحدة ، وهو يعيدهم في نفس واحدة (2) .

ولسنا نجد في البيان البابي وصفًا ليوم البعث كما جاء في القرآن ، في حين اهتمت البهائيّة المتأخّرة بذلك ، ونرى مثل محمد مصطفى يسهب في الشرح مصدّقا تمامًا بالعبارة القرآنيّة في وصف هذا اليوم ؛ بل نراه يضيف إلى ذلك ما جمعه من نصوص الإنجيل والتوراة ، ليقدّم في النهاية خلاصة رأي ينحو به عن سائر الكتب السماويّة رغم احتجاجه بها وزعمه تفسير آياتها . يقول :

« والواقع أنّه تعالى أشار إلى يوم القيامة ووصفه باليوم العظيم الرّهيب بأحداثه ، وحددّ له ساعة لا يعلمها أحد سواه ، وجعل تلك الساعة إعلان الفرح للذين يترقبونها ساهرين متّقين ودقّة الفزع الأكبر للغافلين (..)

ولقد أشار اللّه تعالى في القرآن الكريم إلى ذلك اليوم الشديد بعبارات محمّلة بمعاني الهول والفزع :« يسالونك عن الساعة أيّان مرساها ، قل إنّما ملمها عند ربّي لا يجليها لوقتها إلاّ هو ثقلت في السّموات والارض لا تاتيكم إلاّ بغتة » (الأعراف:7/ 187) (..).

والسؤال الذي يتبادرُ إلى الذهن هو : هل هذا الإنذار الرهيب بقيام الساعة مسألة تخصّ جيلنا أو الاجيال التي تعقبنا على

---

(1) حول عذاب القبر راجع مجملا الأحاديث المنسوبة إلى الرسول والضمنة خاصة في كتاب الجنائز من الصحاح والمسانيد ، والسنن ، مثلا : سنن النسائي ، بيروت . دار الجليل [د.ت] ج 4 ص 97 ـ 105 ؛ حول اختلاف المتكلمين في المسألة راجع الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص 293؛ 473 .

(2) جاء في البيان الفارسي ، في براون : ص 333

"First as the Creation of all things is by a single soul, and the raising up of all by a single soul, so in that moment when that single soul is raised up shall everything else, one by one, be raised up each in its own place . But none can understand the raising up of everything in a single soul tell be looks to the point of Truth ".

التحديد ... أم هل كان في الماضي أيضا نفس هذا الإنذار وقامت الساعة ؟ فإذا بيّنا أنّ الأمم السابقة واجهت بدورها مثل هذا الإنذار ، ... وأدركتها السّاعة وقامت قيامتها فقد وجب علينا اليوم ونحن نعيش تحت الإنذار وتحت الساعة التي تاتي بغتة، أن نبحث من العلامات ونعدّ أنفسنا لذلك اليوم العصيب (..) ففي سورة هود، وفي سور كثيرة أخرى ، ما يكفي لتذكير المسلمين خاصّة بالساعة التي حدّدها اللّه تعالى للأمم السابقة ، وأنّ بقيامها تحت العمليّة المزدوجة ـ النجاة والهلاك ـ في وقت معًا ، فالساعة في تلك السّور المباركة كانت ظهور رسول جديدٍ ، معه النجاة لمن سمع واقبل ، والهلاك لمن أعرض وأدبر » (1)

وفي هذا مخالفة أساسيّة ليوم البعث في القرآن والمرويات الإسلاميّة الشيعيّة والسنيّة معًا ؛ ويبدو لنا هذا الرأي البابيّ مناسبًا للرؤية العامّة للكون حين أسّس الباب مقالة الأكوار والأدوار مثلما جاءت النصيريّة بعقيدة في القبب والأدوار أيضا .

والحاصل أنّ في كلّ دور سبق يومًا للحساب وبعثا شهدهما أهل دور مضى، وسيشهدهما أهل كلّ كور جدّ . وبالبعث يختم وحدة القبّة ، ويصبح لتجدّد الرسالات والشرائع معنى في وجود الإنسان .

ويعرض مصطفى محمد رأيًا طريفًا في الصّيحة والنداء يوم الحشر تأويلاً للعبارة القرآنيّة بما يخالف مذهب أهل التفسير جميعًا ، فيما نعلم . ويشير من خلال شرحه إلى نهاية العالم ، هي حالة فوضويّة (état chaotique) لا يبقى للكون فيها نظام :

ومن ناحية أخرى ، فالقارعة والحاقّة والصيحّة والصّاخة ويوم الحشر وغيرها إنّما جميعها مترادفات ذات مدلول واحد عام ، وآثار واحدة عامّة ، وهي التفاعل الحتمي الذي يحدث عن دعوة كلّ رسول إلهي . فالدعوة في ذاتها صيحة هائلة ترجّ الأفكار رجّا ، وتهزّ أركان الحياة هزّا ، وتزلزل الأوضاع السائدة زلزلة شديدة ، فتنسف المعارضين والمستكبرين نسفا ، وتقرع المبطلين ، وتحقّ القول على المكذبين (..) هذا من جهة ، ثمّ تخلف الخلق الجديد ليسعى ويعيش في هدى النور الجديد ، من جهة أخرى ».(2)

فأيّ معنى يبقى بعد هذا للقيامة والحشر ؟ ليس ذلك كما فهمه أهل الأثر من المسلمين ولا أهل التفسير : فهو إيذان بنهاية دور وبداية آخر ، وحتّى

---

(1) *راجع النبأ العظيم، ص 93 ـ 94.*

(2) *راجع نفسه ، ص 95 ـ 96.*

الصيحة والنفخ في الصّور يؤذنان بذلك .

« **والخلاصة أنّ هلاك الأمم السابقة جزاء إعراضهم واستكبارهم أمر مشهودٌ ، ولم يقتصر الهلاك على صورة واحدة ، بل تعدّدت صوره ما بين طوفان ، وصيحة ، وحجارة تتساقط كالمطر وإحداث التغيير الشامل ، من عاليها إلى سافلها ، والأوبئة والأمراض ، والتشتّت والتغرّب . والافتراق وغير ذلك (..) والمسلمون كأيّ أمّة أخرى تجري عليهم سنّة اللّه ، فهم عند ظهور المهدي ونزول عيسى روح اللّه معرّضون لنفس الامتحان والتمحيص ثمّ تنقضي نشأة وتبدأ نشأة أخرى بها يأتي اللّه بخلق جديد** » (1)

إنّ يوم الحساب والجزاء هو في العبارة القرآنيّة يوم عظيم بأهواله ، وتقرّ البهائيّة تلك الأوصاف وذلك التصوّر لتجعل منه يوم ظهور اللّه في المقامات التي يختارها ؛ (2) وبذا تصبح القيامة موعد مجيء الله لطفا بالناس وظهوره في الباب بعد انتهاء القبة المحمّديّة ، ثمّ هو ظهورٌ بالبهاء بعد عصر "البيان" .

بهذا الحدّ يتعلّق تأويل البهائيّة للنفخ في الصّور ، وتأويل الصّور أصلاً . وتحقيق ذلك من عبارتهم أنّ « **النفختيْن قد تحقّقتا بظهور حضرة "الباب" المبشر أوّلا ، ثمّ ظهور حضرة "بهاء اللّه" موعود الأمم ثانيا** والكتاب الذي أشار إليه تعالى في "الم ذلك الكتاب " (البقرة :2/1ـ2) هو كتاب "البيان" الذي جاء به حضرة الباب وورد ذكره في سورة الرحمان "**الرحمن علّم القرآن خلق الإنسان علّمه البيان**" (الرحمن : 55/ 1 ـ 4) ؛ والصحف المطهرة التي فيها "كتب قيّمة" (البيّنة: 98/3) هي الكتب والألواح المباركة العديدة التي نزلت على حضرة "بهاء اللّه" (3).

أمّا الصّراط في "البيان الفارسي" فهو ظهور اللّه بالمقامات أيّا كان الوقت والكوْرُ ؛ ولا نجد في أدبيات البابيّة والبهائيّة مزيدًا من التفصيل إلاّ بعض الأخبار التي تدلّ على أخذ هاتين الفرقتيْن ببعض المرويات الإسلاميّة في الصّراط ، ومنها : « الصّراط أدقّ من الشعرة وأحدّ من السيف (4) » .

---

(1) *النبأ العظيم ، ص 97 .*

(2) *راجع نفسه ص 99 ـ 100 ؛ 108 : « ... على ضوء ما تقدّم يستطيع الإنسان أن يربط بين القيامة وأحداثها الهائلة ، وبين انشقاق السّماء وزلزلة الأرض وتكوير الشمس ، وتساقط الكواكب ، وبين مجيء الربّ وإشراق الأرض بنوره ، وميراث الأرض للمتقين يتبوّأون من الجنّة حيث يشاؤون ».*

(3) *راجع نفسه ، ص 108 .*

(4) *راجع البيان الفارسي ، في براون ، ص 333 ؛ نيكولا ، ج 1 ، ص 101 ـ 103 .*

وكذا الميزان فهو نقطة الحقّ ، والمقصود به الكتاب المنزّل في القبة يبلغه إلى الناس وأهل التصديق مقامُ الله ورُسُله (1). ولمّا كان الميزان حكما وقسطا كان الرجوع إليه قاضيا ولازما ، والتفريق به بين الحقّ والباطل قاطعا جازما .

« هو ياتي مع كلّ رسول جديد ...وهو النّور الذي تتجلّي فيه حقائق الأشياء ، والنّار التي تمتحن بها طبيعتها . وكان سيدنا محمد صلعم النور والنار للسابقين ، واليوم فحضرة بهاء الله هو نفس النور ونفس النار للعالم » (2)

وليس البرزخ عند "الباب" سوى الفاصل بين ظهور إلهي ومواليه ، قياسًا على ما جاء في المرويات الإسلاميّة من أنّه الخيط الرقيق الفاصل بين الدنيا والآخرة على الأشهر، وليس من الغريب ، في إطار التأويل ، أن تحمل الجنّة والنار على غير محاملهما القرآنية والإسلاميّة المطّردة(3) .

والخلاصة أنّ الجنّة هي حالة الإيمان والتصديق والولاية والنار هي حالةالكفر والإنكار (4) . وبهذا تستحضر الجنّة والنار لتصبحا حالة يوميّة يعيشها المؤمن والكافر سواء ، ويضحي عدل الله قائما الساعة .

يَسعنا بعد هذا العرض أن نبدي الملاحظات التالية :

1 ـ لا يوجد فرق حقيقي بين عقيدة البابيّة والبهائيّة في الأخرويات ، ولو رجعنا إلى نصّ الإشراقات مثلا لوجدنا فيه مقالة البابيّة ولا فرق ! يقول البهاء :

« يا أيّها المتوجّه إلى أنوار قد أحاطت الأوهام على سكان الأرض ، ومنعتهم عن التوجّه إلى أفق اليقين وإشراقه وظهوراته وأنواره . بالظنون سعوا عن القيوم يتكلمون بأهوائهم ولا يشعرون . منهم من قال هل الآيات نزلت ، قل إي وربّ السموات ، وهل أتت الساعة ، بل قضت ومظهر البينات ، قد جاءت الحاقة ، وأتى الحقّ بالحجّة والبرهان . قد برزت الساهرة والبريّة في وجل واضطراب . قد أتت الزلازل وناحت القبائل من خشية الله المقتدر الجبّار . قل الصاخة صاحت واليوم لله الواحد المختار . وقال هل الطامة تمت ، قل إي وربّ الأرباب . وهل القيامة قامت ، بل القيوم

---

(1) *راجع نفسه ، ص 334 ؛ نيكولا ، ص 65 « والبيان هو الميزان حتّى يوم الحساب » .*

(2) *راجع النبأ العظيم ، ص 92 .*

(3) *راجع البيان الفارسي ، في براون ، ص 335 ؛ أيضا نيكولا ، ص 115 ـ 141 .*

(4) راجع النبأ العظيم ، ص 91 .

بملكوت الآيات . وهل ترى الناس صرعى ، بلىٰ وربيّ الأعلى الأبهى. وهل انقعرت الأعجاز بل نسفت الجبال ومالك الصفات ـ قال أين الجنّة والنار ، قل الأولى لقائي والأخرى نفسك يا أيّها المشرك المرتاب . قال إنّا ما نرى الميزان ، قل إي وربي الرحمان لا يراه إلاّ أولو الأبصار . قل هل سقطت النجوم قل إي إذا كان القيوم في أرض السرّ فاعتبروا يا أولي الأنظار (...) يقول قد الناقور هل نفخ في الصّور ، قل بلى وسلطان الظهور إذ استقرّ على عرش اسمه الرحمان . قد أضاء الديجور من فجر رحمة ربّك مطلع الأنوار . قد مرّت نسمة الرحمان واهتزت الأرواح في قبور الأبدان كذلك قضي الأمر من لدى الله العزيز المنّان . قال الذين كفروا متى انفطرت السّماء . قل إذ كنتم في أجداث الغفلة والضلال ..» (1)

والسبب في هذا التماثل أنّ البابيّة لم تدم طويلا ، فلم يظهر منها أهل نظر في اللاّهوت على مقالتها ، ولم تفصّل عقيدتها ، فاعتبرت البهائيّة (وكذلك الأزلية) (2) استمرارًا للبابيّة ، وإن أعلن بهاء الله نَسْخَهُ لكتاب البيان في كتاب الأقدس .

2 ـ إنّ مقالة البابيّة والبهائيّة في الأخرويات قد تأسّست على عبارة القرآن وآياته . ولكنّها تأوّلتها على وجه لم يشتهر بين المسلمين . ولئن ظهر بين الفرق الإسلاميّة من قال : إنّ الجنّة والنار والصّراط والميزان ... إنّما هي أسماء أشخاص من عرفها كان مؤمنا وسقطت عنه العبادة العامّة (3) فإنّ البابيّة والبهائيّة لم تبلغا هذا الحدّ ، ولم تظهرا بهذا التأويل ، ووقفتا من الآخرة موقفا دقيقا لتردّدهما بين الإثبات والإنكار للمصير .

ففي مقالتهما احتجاج بالمنقول والمعقول على حقيقة الآخرة والمعاد ، والحشر والميزان والقبر والعذاب .. ولكنها جميعًا في نهاية كلّ دور وخاتمة كلّ كور ، وبداية كلّ نشأة جديدة . وبهذا تستقرب الأخرويات ، وتصبح من شؤون العالم ، وبذلك " تُكَوْنَنُ" .

ونلاحظ من خلال هذا اتّصالاً بالمقالة الشيعيّة الإماميّة . فاعتبار الصّراط هو **الإمام أو" من يظهره الله** "، مقالة واحدة تقريبًا ؛ واعتبار الموت بالغفلة

---

(1) *راجع نبذة من تعاليم حضرة بهاء الله . ترجمة فرج الله زكي الكردي . القاهرة 1343 هـ /[1924م] ص ص 89 ـ 91 .*

(2) *راجع في التعريف بها ، ص 33 ، 36 .*

(3) *راجع الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص 9 ـ 10*

والإنكار قريب جدًا من مقالة الإماميّة في أنّ من مات ولم يعرف إمامه فقد مات ميتة جاهليّة ، لأنّ الحياة الجسديّة لا قيمة لها أمام الحياة الروحيّة الإيمانيّة ؛ والغفلة والأوهام في العبارة البابية والبهائيّة هي مرادف الإنكار والعداوة للإمام في المقالة الشيعيّة ؛ ويمثل مجيء الربّ أو "من يظهره الله" في العقيدة البابيّة ـ البهائيّة رأيا قريبًا للغاية ممّا عنته الشيعة بظهور المهدي يوم الحساب ؛ ولا غرابة في أن يكون الباب قد ادّعى أوّلا البابيّة للمهدي ثمّ المهدويّة نفسها قبل ادّعائه أنّه ظهور من ظهورات الله .

3 ـ لا تختلف عقيدة البابيّة في القبر والعذاب عن مقالة النّصيريّة **عامّة إلاّ في التفاصيل** ، فالقبر عند البابيّة ـ البهائيّة هو الجسد وهو الغفلة والأوهام ، والعذاب يصيب الإنسان في تيهه وبعده عن الإيمان والعرفان ؛ وتذهب النصيريّة إلى أنّ القبر هو أيضا الهياكل التي يتردّد فيها الكافر ويعذّب فيها بالقتل والذبح ... ولئن لم تصرّح البابيّة ـ البهائيّة بهذا ، لأنّها لا تؤسّس مقالتها على التناسخ ، فإنّ مسألة العذاب والقبر تبقى عندها مرتبطة بالجسد في هذه الحياة لا في سواها .

4 ـ تشترك النصيريّة والبابيّة ـ البهائيّة معًا في أنّ مقالتيهما ، وإن اختلفتا ، هما تأويل للآيات القرآنية ، هو على وجه **تأويل احتجاجيّ** غايته ردّ كلّ سنيّة شيعيّة وسنيّة والتشريع لديانة أخرى تظنّ النصيريّة أنّها الإسلام ودين التوحيد ، وتزعم البابيّة ـ البهائيّة أنها قبّة جديدة ، ودور آخر بعد الدور المحمّدي ، وهي من ثم ديانة مستقلّة بحقّ تمامًا كالأديان السابقة ولا فرق .

5 ـ لا نجد في الأخرويات البابيّة ـ البهائيّة ذكرًا للحوض والشّفاعة ؛ ولئن كنّا لا نجد سببا وجيهًا للسّكوت عن الأوّل ، فإنّ لإسقاط مسألة الشفاعة ما يبرّره ؛ فالمؤمن الموالي للإمام ، المعترف بالباب ، قد أمن كلّ عذاب ، إذ بإيمانه واعترافه تمّ التصديق ؛ فلا معنى بعد هذا للشفاعة. ثمّ إنّ الباب والبهاء هما مرّة كمرتبة المهدي ، ومرّة أخرى هما ظهور الله ، والشفيع هو الرّسول ، فامتنع أمر الشفاعة بانعدام الرسول في أمر الباب والبهاء . ولا يتوهمّن أن حروف الحيّ هم رسل الباب إلى الناس مهما ظهروا بكلمته ، وإنّما هم دُعاة ، تماما كدعاة أيّ نبيّ إلى ديانته الجديدة .

6 ـ إنّ رؤية البابيّة ـ البهائيّة للآخرة والمعاد هي سليلة رؤيتهما للعالم والكون ، والظنّ عندنا أنّ الآخرة عندهما تقف على مشارف الدّور والكور إيذانًا

بدور جديد وكور حديث ، وفي هذا تصريح بأبديّة الخلق ، وإنكار النهاية **التامّة مطلقًا** ، وإقرار باستمرار العناية الإلهيّة وتجديد رسالاته إلى الناس متى احتاجوا إلى ذلك وكثر عزوفهم عن الحقّ ، وانتشر الباطل وعمّت الحروب وزاد الخراب ... فالنظريّة البابيّة ـ البهائيّة هي نظريّة في إصلاح المعاش بالعناية الإلهيّة أبدًا .

ومن هنا تصوغ البابيّة ـ البهائيّة مقالة جديدة في **المهدويّة** ، رمزها الجديد "**من يظهره الله**" .

7 ـ إنّ لهذا التأويل للأخرويات ما يبرّره من اجتماع الفرقة الهامشيّة والغاية من دعوتها . فالباب الشيرازي كان محتاجًا إلى "كوننة" (Cosmisation) المعاد واستقراب الآخرة ليصبحا معًا من المعيش اليوميّ ، وبذلك يغمس أتباعه القليلين في حالة من العبادة والإيمان وجوديّة حيّة ، وهو إذ يفعل ذلك فإنّما يوطّد لحركة من أبرز أتباعها التجار وصغار العلماء ؛ ينهض الأوائل بمعارضة السلطة المرجعيّة الشيعيّة التي استأثر بها علماء الإماميّة ومراجع التقليد الناطقون عن الإمام ؛ مثلما يباشرون بأنفسهم تجارة إيران عسى أن يردّوا على تدخلّ الأوروباويين وقناصلهم وعلى سلطان روسيا في إيران .

أمّا صغار العلماء فالمأمول منهم أن يضحوا مراجع البابيّة ، إليهم يردّ الحلّ والعقد وعليهم التعويل في التشريع والقضاء والإفتاء وتنظيم حياة الناس بالإشراف عليها .

وإذا أبْرَزَ البَابُ مقالة مَن يظهره الله" ، وأخبر عن الكور اللاحق فلأنّه أحسّ بشدّة المعارضة الرسميّة له وأنّه معدم لا محالة وأنّ دعوته في حاجة ماسّة إلى تابع ينشرها ويضطلع بإتمامها ، فكانت الآخرة عنده إعلامًا بطور جديد ، لا بنهاية الخلق ولمّا تثمر دعوته بعد .

أمّا البهاء فإنّه فصّل مُجمل الآخرة البابيّة" ، وأبقى عليها تمامًا وعلى صاحب الدور القادم أيضا . والسّبب أنّه طلب بذلك كونيّة الدعوة وتاليف الجنس البشري وصاغ " **الآخرة**" في عبارة روحيّة تستنكف من تأكيد العذاب الجسدي لتلحّ على الجانب الروحي ، وقد رام من ذلك أن يسهم في نشر قيم دينيّة حديثة تتآلف كلّها في ما يسمّى بـ"**حقوق الإنسان** "، إحدى مآثر الحداثة .

لعلّ في ما سبق ما يشير إلى الأصول التي ترجع إليها عقيدة البابيّة ـ البهائيّة في الآخرة .

ولا حرج علينا لو قُلنا إنّ عقائد البابيّة والبهائيّة هي سليلة التّشيّع ، إلاّ أنّها لم تحافظ على مسألتيْن أساسيتيْن : أولاهما : تعظيم علي بن أبي طالب من

بين سائر الأئمة والأنبياء ، والثانية إثبات الآخرة القرآنية والمعاد الإسلامي ، واعتبار الإمام هو الصّراط ، وهو أصل الكفر لمن تبرّأ منه والإيمان لمن والاه .

وقد أشرنا فيما سبق إلى إحداث البابيّة ـ البهائيّة في الآخرة على مقالة القرآن وأهل الإسلام إلى حدّ أنّ تلك الفرقة الهامشيّة الحديثة قد حوّلت تلك العقائد القرآنية بإعادة الترميز .

ويعسر إقناع إيرين مليكوف (Irène Mélikoff) بهذا الرأي قياسا على نتائجها في مشكلة القزلباشيّة [1] أو العلويين بالأناضول . فعلى الرغم من ملاحظتها تأليههم لعلي بن أبي طالب وقولهم بالتناسخ وحلول الله في هيئة بشريّة والاحتفال بعاشوراء وصنع الأكل بكاءً على شهداء كربلاء ... فإنّها أنكرت أن تكون القزلباشية شيعيّة العقيدة والديانة وآثرت أنّ عقائدهم ممّا لاحظته في الأناضول وأذربيجان الإيرانيّة ، وبين التركمان ... إنّما هي عقائد ذات جذور قديمة للغاية تُجْمَعُ في تجلّي الآلهة في مقامات بشريّة ، وتعدّد الهياكل والقمصان بالتناسخ . وكان الصفويّون هم الذين ساعدوا على تغليف هذه العقائد القديمة الوثنيّة بغلاف شيعيّ انتسابًا إلى الثقافة العامّة الجارية بإيران .

وردّت مليكوف (Mélikoff) مبالغة الباحثين الأوروباويين خاصّة في إرجاع عقائد العلويّين الأتراك ('ALevi) إلى بعض الأصول المسيحيّة ، واستشهدت بالخمرة التي يرفعونها جماعة للاستدلال على أنّها ذات أصل ميثيّ يتمثّل قصّة تناول الكأس مع الله في العالم العُلويّ . أمّا "جماعة الله" الذين تناولوا تلك الكأس فعددهم أربعون . وهذه القصّة لا تناسب البتّة اتّحاد المؤمنين (Communion) في المسيحيّة .

يبدو لنا هذا الرأي مغريًا ، وتطبيقه على أصول البابيّة والبهائيّة مثيرًا . والحاصل منه أنّ مقالة البابيّة والبهائيّة في الآخرة تعود في النهاية إلى اعتقاد

---

(1) راجع *Irène Mélikoff, le Problème Kizilbàs in Turcica 6 (1975)*

ويزيد في اقتناعنا بهذا ما رواه براون (E.G.BROWNE) عن حديث جرى مع أحد البابيّة أيام مقامه بإيران ، وهو أسطى أكبر ، ويظهر أنّ البابيّ قد ادّعى أنّه يملك كتابا فيه شرحٌ لجميع الحقائق الدينيّة إلى ذلك العهد أي ظهور الباب ، وطمع في أن يدعو براون إلى دينه عسّى أن يعتنقه كما اعتنقه أحد الزردشتنيين ، فالتفت أسطى أكبر إلى براون قائلا :

« إن كنت ترغب في رؤية أدم أو في نوح فأنا نوح أو في ابراهيم فأنا ابراهيم أو في موسى فأنا موسى أو في المسيح فأنا المسيح » . فأجبت :لِمَ لمْ تقل مرّة واحدة أنا الله ؟ » فأجاب : نعم ، لا أحد سواه . »

راجع *Browne, A year Amongst the Persians, in M.Momen Selections from the Writings of E.G.Browne, p 111 .*

الظهورات البشريّة ، واستمرار الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية . ولئن لم تصرّح البابيّة بعقيدة التناسخ فإنّها كادت تصوغها برأي مختلف ، فهي تؤمن من ناحية بتجدّد الأكوار والأدوار ، وهي من ناحية أخرى تقرّ بأنّ الأنبياء واحد في الذّات متعدّدون في الأشخاص والصّور ؛ وتقرّ تبعًا لذلك بأنّ قوم النبي السابق هم قوم النبيّ اللاحق ؛ ونظنّ أنّها قصدت في الذّات لا في الأشخاص والصّور . فإذا اعتبرنا الأجساد محلا للعذاب وقبر الإنسان ، اقتربنا كثيرًا من مقالة التناسخ دون أن نبلغها بالتمام .

نعم ! إنّ البابيّة ـ البهائيّة تستشهد كثيرًا بالآيات القرآنية ، وكذلك بالعديد من النصوص الكتابيّة القديمة من التوراة والانجيل ، وتحتجّ بتأويلها على عقائدها في الآخرة ؛ وهي إذ تفعل ذلك فإنّما تسعى **إلى الإقناع بديانة جديدة** ، بدأتها حين أعلن الشيرازي أنّه الباب إلى المهدي ، ثمّ هو المهدي تقويضًا لمرجعيّة السنيّة الشيعيّة المتغلغلة في إيران ؛ فلمّا اشتدّت الحركة وكثرت الاضطرابات وانتحل الناسُ عقيدة الباب كان نسخ القرآن إعلانا لشريعة جديدة ، وهو نسخ من باب الاحتواء والتجديد لا من باب التقويض للأصل .

لهذا نرجّح أن تكون عقائد البابيّة راجعة بالفعل إلى ما قالت مليكوف ، ولكنّها تغلّفت بغلاف الإسلام الشيعي في الأصل بحثا عن موطئ قدم في الثقافة السائدة بإيران ، فلمّا صدع الباب بالاستقلال ظهرت أصول تلك العقائد الجديدة من الموروث الإيراني القديم . ومهّدت الفرقة الهامشيّة بذلك للسيادة .

كيف أفادت البابيّة والبهائيّة من عقيدتها في الآخرة لتحقيق سيادتها ؟

أسهمت هذه المقالة في تحقيق غايتيْن :

1 ـ أن تنسلخ البابيّة والبهائيّة من هيمنة الإسلام عمومًا ، وسيادة المراجع الشيعيّة خصوصًا . وهما إذ بلغتا ذلك فقد أعادتا أصولهما إلى الثقافة الإيرانيّة ، والعرق الآري ، وسنبيّن من شهادة براون (E.G.Browne) أهميّة ذلك .

2 ـ إنّ هذا التأويل الواسع لأمر الآخرة والحياة بعد الموت ، وإعلان التجدّد ليسمح باستقطاب عدد من أهل العقائد الإيرانيّة من زرادشتيّة وغيرها . فإذا أضفنا اعتراف البابيّة بنبوّة زرادشت ، وإلحاحها في النجاة من العذاب على الصّدق والخير والمحبّة ومعاملة أهل الأديان الأخرى بالحسنى وقفنا على بعض الأسباب التي تساعد على انتشار البابيّة بين الأقليّات الدينيّة في إيران .

ويشهد براون ، وقد أقام طويلا في إيران بين البابيّة والبهائيّة والزرادشتيّة ، على أنّ البابيّة والبهائيّة قد نجحتا في تقريب أهل تلك العقائد ، وبلغ منهم كثير حدّ اعتناق دعوة الباب وديانة البهاء .

والسبب في هذه الألفة بين البابيّة والزرادشتيّة في نظر براون أنّهما معًا ينكران هيمنة أهل الإسلام وأتباع الديانة المحمّديّة ؛ وهما أشدّ تسامحًا مع أهل العقائد الأخرى من أهل الإسلام . وتحسن البهائيّة إلى أهل الديانات الأخرى ، وكذا الزرادشتيّة ؛ وتؤمن البابيّة بأنّ زرادشت (1) نبيّ ، دون تحمّس ؛ وطفق البهاء يراسل الكثير من الزرادشتيين من عكا ، ورغم تمنّع بعضهم من الاعتراف بدعوته فإنّ منهم من اعتنق البهائيّة » (2).

إنّ هذه الأسباب كلّها هي التي قرّبت البابيّة والبهائيّة من الزرادشتيّة في نظر براون ؛ ويبدو أنّ كره الإيرانيين للعرق السامي والجنس العربي قد ساعد أيضًا على تأليف الإيرانيين من بين الأقليات الدينيّة حول الدعوة البابيّة والبهائيّة . والظاهر أنّ البابيّة والبهائيّة لمّا فقدتا كلّ رابط مع الأخرويات الشيعيّة الإماميّة ، ومع سائر عقائدها بالتحديد ، استطاعتا أن تجلبا إليهما الأقليات الدينيّة في إيران ، وخاصّة منها الزرادشتيّة .(3)

وتشير سوزان ستايلس (Susan Stiles) إلى الأطوار التي مرّت بها الدعوة البهائيّة بين منتحلي الزرادشيّة في منطقة يزد ، وتلخصها في أربع مراحل : أولاها : انسلاخ البهائيّة عن العقيدة الإسلاميّة التقليديّة بإعلان نبوّة جديدة تتمثّل فيمن يظهره الله ؛ والثانية : الاتجاه إلى الأقليّات الدينيّة في إيران من غير المسلمين ، وبهذا وسعت عقيدتها وفتحتها إلى سائر الأديان ؛ والثالثة : سعيها إلى احتواء ما في العقائد الزرادشتيّة وسائر العقائد الأخرى وتمثّلها ، وتشكيل اجتماع بكلّ تلك العناصر الدينيّة الاعتقاديّة ؛ والرابعة : الانفصال عن تلك العقائد والديانات بعقائد مستقلة هي ديانة البهائيّة (4) .

وتمثّل هذه الأطوار إشارات طريفة للغاية إلى تحوّل مقالات البهائيّة على التدريج حتّى كانت قريبة للغاية من العقائد الزرادشتية ، واستطاعت البهائيّة أن تخلق بذلك سلطتيْن ومرجعيْن داخل الجماعات الزرادشيّة ، فالأولى هي مرجعيّة الكهنوت الزرادشتي التقليدي والمحافظ، وتتمثل في الدستور (Dastùrs)، ورجالهم ممّن ناهضوا اعتناق البهائيّة ، وكفّروا بالردّة منتحلي الزرادشيّة الدّاخلين في الدين الجديد ، دين البهاء ، والمرجعيّة الثانية هي جمعيّة النهوض بأحوال الزرادشتيين في إيران المسماة بـ (Anjuman-i Binayàn) ، وقد تأسّست سنة1271 هـ/ 1854 م، حرصًا من الزرادشتيّة الهنديّة في بومباي على

---

(1) راجع براون (Browne) في م. مومن (M.Momen) ، نفسه ، ص 72 .

(2) راجع نفسه ، ص 88 ـ 89 .

(3) راجع ***Hamid Algar, Religion and state in Iran, Los Angeles, 1969, p 148 - 49***

(4) راجع ***S.Stiles, Zorastian Conversions to Bahà'i Faith, in Studies in Bàbi and Bahà'i History, edited by Juan .R.Cole and Moojan Momen, Los Angeles, Kalimàt Press, Volume II, p 90 - 91 .***

مساعدة إخوانها المعسرين في إيران ، سيما وأنّ الزرادشتيّة الهنديّة في بومباي كانت من أثرى الجماعات لامتهانها التجارة ، وكانت لها علاقة اقتصاديّة وثيقة مع يزد بعالم التجارة .

إنّ تلك الجمعيّة قد كانت على اتّصال بالتّجار البهائيين في يزد ، وكان لمنكّجى لمحي هتري (Manakji Limji Hatari) الفضل الأكبر في الوصل بين الزرادشتيّة والبهائيّة . ونظرا إلى ما شاهده من السّنيتيْن الشيعيّة والسّنية من شدّة على الزرادشتيّة ، وإلى ما وجده عند دعاة البهائيّة من تسامح وصداقة وتعاطف ، فقد مال إلى الثانية ، وحرصت البهائيّة على أن تستوعب عقائد الزرادشتيّة ، فقالت في الأخرويات بأنّ زرادشت نبيّ واعترفت بفضله ؛ وأعلنت البهائيّة أنّ نسب بهاء الله يعود إلى الساسانيين لا إلى الجنس العربي ، وأنّه ناهض بدعوة زرادشت يواصلها ويطوّرها بالتحسين والتكوين بما يوافق العصر والأحداث ؛ ثمّ إنّ البهائيّة شاملة وهي تطوّر لكلّ السّنن الدينيّة الغابرة ؛ ولم تقس البهائيّة بشدّة بادية على الزرادشتي الدّاخل في دعوتها .. لهذا اعتنق الكثير من الزرادشتيّين البهائيّة ، وأحسّوا بأنّه لا خلاف حقيقي بين عقيدة آبائهم والديانة الجديدة إلى حدّ أن صرّح "دستور" من الهند وهو جيون جي مادي (Jiyum - Ji Madi) عندما اشتدت مناهضة رجال الدين الزرادشتيين للبهائيّة : « **لم تكن العقيدة البهائيّة ديانة ولكنّها فلسفة تشجّع على مزيد من التحرّر للرجال والنساء وتنفّر من التعصّب الديني والجهل ؛ ولذا فما دام البهائي يرتدي الصدرة ، (Sadrin) ، وهو القميص المقدّس والكشتي (Kushti) وهو حبل يعقد ويحلّ أثناء أداء الصلاة ويتّبع تعاليم زرادشت وشريعته ، فإنّه يعتبر زرادشتيا** ».(1)

ولولا أن امتنع موباذ يزد عن الاضطلاع بمراسم زواج أخت سيافاش (Siyavash) أحد الزرادشتيّين ممن اعتنقوا البهائيّة لما صدرت الفتوى بأنّ أيّا من الزرادشتيّة يقرأ كتاب الأفستا يمكنه أن يقوم بذلك ؛ ولولا أن امتنع ذاك الدستور عن أداء مراسم الدفن لأمّ ذاك الزرادشتي لما صدرت فتوى مماثلة ، وهو ما سمح للبهائيّة بالاستقلال على التدريج ، وتأسيس مقبرة سمتها "الجنة الخالدة" تدفن فيها أتباعها من الزرادشتيّة دون أن تغيّر كثيرًا من مراسم الدفن الأصلية (2) . وخصّصت لتلك المراسم وقفا .

والملاحظ في أمر "الزرادشتيّة" أخيرًا أنّ الذين اعتنقوا البهائيّة في إيران هم من كانوا على صلة بالتجارة ، أو شغلهم أهل عقيدتهم معهم في التجارة، فدخلوا من ذاك الباب ديانة البهائيّة لاتّصالها أيضا بالنشاط التجاري

---

(1) راجع س . ستايلس (*S.Stiles*) ، نفسه ، ص *86* .

(2) راجع نفسه ، ص *84* ، وعبارة "*الجنة الخالدة*" عندهم : "*gukstàn-i jàvid*" .

أو لتأسّسها عليه . فأوّل زرادشتي اعتنق البهائيّة هو (Kay-Khursaw Khdàdà) ، من أهالي يزد ويشتغل في تجارة النسيج بأحد المحلات بكاشان ؛ وكذلك كان سيافاش سافيد فاش (Siyàvash Safidvash) من عائلة تمتهن التجارة بطهران ؛ واشتغل بدوره في بيع الأقمشة للمسلمين في الأماكن المقدّسة بقم . ولغيرهما علاقة واضحة بالتجارة مع بومباي (1) .

ولئن كانت مقالة البهائيّة في الأخرويات من الأسباب التي دعت إلى اعتناق هؤلاء الزرادشتيين العقيدة الجديدة فإنّ سيرة البهائيّة وإبداء التعاطف مع الأقليات ، وإظهار إنكار الشدّة واحترام الديانات الأخرى ... هي التي سهّلت الإقدام على ديانة البهاء ، ظنّا من أولئك المعتنقين الجدد أنّ البهائيين لم يغيّروا عقائد الآباء ، وإنّما ساروا عليها وجوّدوها .

فقد كتب مالكولم (Malcolm) ممّا عاين أثناء مقامه في يزد أنّ الزرادشتي لا يسمح له [سنة1325 هـ/1907م] بحمل واقية من المطر ، ويمنع حتّى1313 هـ/ 1895م من ارتداء نظارات ؛ ولا يسمح له حتّى1303 م 1885م التختّم ؛ وكان عليه أن يترجّل في المدينة أو حتّى في الصحراء إذا لقي واحدا من أعيان المسلمين (2) .

أمّا البهائيّة فإنّها أظهرت لهم كلّ التحرير ، وتاجرت معهم ، ومنحتهم ثقة فيها وأبدت لهم أنّها على مقالتهم وأبقت على تقاليدهم ومراسمهم .

ولم تَبْدُ معاملتها لليهود (3) مختلفة ممّا حدا بهم إلى اعتناق البهائيّة ؛ ولا يزال يقال : يهودي بهائي ؛ وزرادشتي بهائي ؛ ومسلم بهائي ؛ كذا ، وكأنّه لا فرق إلاّ أن تكون البهائيّة تطوّرًا لهذه الديانات كلّها ، أو كما قال أحد رجال الزرادشتيّة في الهند : إنّ البهائيّة فلسفة وليست دينًا ، كما سبق .

ولكنّ البهائيّة في طورها الحالي طفقت تعلن في غير ما تردّد : " **إنّ البهائيّة ديانة جديدة** " كما يُرى مكتوبًا على الملصقات في المدن الأمريكيّة الكثيرة .

* * *

---

(1) راجع نفسه ، ص 75 .

(2) راجع *Napier Malcolm, Five Years in a Persian Town, New york, Duttonand co, 1907, pp.47-46.*

(3) راجع *W.J.Fischel, The Bahà'i movement and Persian Jewry . in The Jewish Review London 7 (1934) p p 47 - 55 ; The Jews of Persia . in Jewish Social Studies, 12 (1950) pp*

خاتمة الباب الثالث

هل كلّما وجدنا هذه المقالات في النبوّات والإماميّات ، والعالميّات والأخرويّات كان ذلك إيذانًا بسيادة الفرقة الهامشيّة ؟

ليس الجواب بالهيّن . ويمكن أن نسارع إلى النّفي ، فالظاهر من أخبار المؤرّخين أنّ النصيريّة لم تكن أبدًا فرقةً سائدة ، ومجتمع قلّة ذا سلطان ، حتّى قيام الدولة العلويّة .

ولم يبدُ للبابيّة سُلطانُ وسيادةُ حتّى كان من انتشار البهائيّة في أصقاع العالم ما أضحى يوهم بنفوذ سياسي وسلطان ديني وهيمنة ماليّة اقتصاديّة .

والحال أنّ هذه الفرق قد تطوّرت بعقائدها منذ النشأة الأولى إن قديمًا أو حديثًا وبلغت في مرحلة بعد التأسيس طوْر التنظير ، وإحكام التأصيل ، فبدت كلّ عقيدة رؤية متكاملة شاملة قد تدلّ على سيادة ديانة جديدة لم تتردّد الفرقة الهامشيّة في إعلانها .

إنّ هذا البيان بين سيرة الفرقة بعقائدها نحو تأسيس رؤية للسيادة بها، وسيادة الفرقة بنفوذ اجتماعي وسياسي ، هو تباين طبيعيّ لأنّه يؤلّف بين جانبيْن هما في الظاهر مختلفان ، وفي الحقيقة متكاملان يخدم أوّلهما الثاني .

وبيان ذلك أنّ هذه الفرق التي درسنا عقائدها فرق متخفّية تتقي مجتمعها المعادي بشتّى أصناف المعاملات ؛ وهي لا تستطيع في طور من حياتها أن تعلن مخالفتها للإسلام في سنيّته ؛ ولكنّ هذا لم يمنعها من تسويد عقائدها بين أتباعها تأليفا لهم ، ودعوة حذرة لبعض الأنصار تتّخذ منهم دعمًا ، وتقوّي بهم شوكة . فدلّت تلك العقائد النصيريّة بعد تمام تشكّلها في رؤية متكاملة على سيادة هذه الديانة في نظرنا ؛ ولكنّها سيادة لم تخرج عن حيّز الاتباع . ولو لم تكن للنصيريّة سيادة وسلطان على أصحابها ، ولو لم تكن ذات نفوذ على بعض من المنتحلين المتأخرين ما كانت لتبقى أوّلا ، ثمّ ما كانت لتؤلّف أصحابها على مقاتلة المخالفين لهم إن قصدوهم بالأذى .

هذه سيادة عقدية داخل الفرقة نفسها ، ومتى كان ممكنا طرقت تلك العقيدة باب جماعات أخرى تكتسب منهم اعتناقًا ، وتقوّي بهم أودًا عند الحاجة .وإنّما الفرق بين عقيدة سائدة بين أتباعها وأخرى مضطربة الحال أنّ في الأولى عناية بها وإمعانا في تطورها ، وانتهاءً إلى جعلها رؤيةً هي عبارة ديانة حقًا في

نظر أصحابها . أمّا الثانية فهي مجرّد شتيت من المقالات تداولتها الأصوات وتناهر بها الأتباع ولا حيلة بعد ذلك في تسويدها .

ولكنّ للسيادة مظهرًا آخر لاحقًا هو إظهار الفرقة الهامشيّة لنفوذ حقيقي وعزمها على بسط سلطان واجتهادها في اقتطاع موطئ قدم بين الأغلبيّة المعادية **وإن منوة** . هذه هي السّيادة العمرانيّة الظاهرة وعبارتها البادية : **المؤسسة العسكريّة والقيادة السياسيّة والنفوذ المالي والعقاري**.

فالنصيريّة قد استطاعت أن تؤسّس لها دولة علويّة بعد نضال عسكري ، ومطالبة شديدة أعلنها شيوخ قبائلها ردًا على أذى السّنيتيْن الشيعيّة والسّنية معًا ؛ وقد وجدت فرنسا المستعمرة في هذه المطالبة ما يخدم غرضها ، فعمدت إلى مساعدة هذه الأقليّة الدينيّة معلنة : 1 ـ أنّها لا تمتّ إلى الإسلام بصلة ، فلا مجال أن تكون تحت المسلمين مستعمرة ؛ 2 ـ أنّ من حقّ كلّ أقلية أن تقرّر مصيرها عملا بالحقوق المدنية والسياسيّة لكلّ إنسان وجماعة . في هذا الإطار ظهرت سيادة النصيرية الحديثة .

ولو نظرنا قبل هذا العصر الحديث إلى السلطان الذي اكتسبته النصيريّة في عهد الأمير المكزون السنجاري لرأينا أنّ تلك السّيادة في المنطقة كانت بما تجمّع من القبائل السّنجاريّة ، وما عضد به الفرقة قائدها المكزون السّنجاري ، وهي معاضدة عسكريّة .

وأمر سيادة العلويّين أشهر في منتصف القرن العشرين ، فحدث الدولة القومية هو الذي كان إطارًا ممتازًا لسيادة هذه الفرقة الهامشيّة في الأصل ، وإن دماغت من عقيدتها ديانة .

فالعلويّون قد عمدوا إلى تحقيق السيادة على سوريا والنفوذ على مجتمعها وقلب نظام البنية الاجتماعيّة وحتّى العقاريّة (في باب ملكيّة الأرض) من خلال المؤسسة العسكريّة ومدرسة الطيران خاصة . وكثيرًا ما دخل أبناؤهم هذه المؤسسة ، ومنها إلى حزب البعث ، واستطاعوا أن يربطوا بألفة عجيبة بين النشاط السياسي والواجب أو المهنة العسكريّة ، فأضحت المؤسسة السياسية تابعة بالقوّة والفعل للمؤسسة العسكريّة وتمّ من خلال ذلك قيادة البلاد بهم . فكانت الشوكة والسّلاح أهمّ سبب في تسويد الفرقة العلويّة والظهور بتلك السّيادة أمام كلّ المجتمع السوري ، ولا خوف من الأغلبية السنية .

وقد ساعدت مقالات حزب البعث على تسويد العلويّة الهامشيّة حين أنكرت الفوارق الدينيّة بين أبناء المجتمع السوري والحثّ على العرقية العربيّة واللّسان ، وأبطلت تُهم السنّية للنصيريّة بأنّهم كفار لا تؤكل ذبائحهم ولا تصحّ عقائدهم ولا تستقيم مناكحتهم كما أفتى ابن تيمية سابقا وغيره من قضاة المسلمين لاحقًا .

إنّ النصيريّة الهامشيّة قد زادت سيادة بعد سيادة ديانتها بين أتباعها وذلك بالاستيلاء على المؤسسة العسكريّة والإفادة من المبادئ البعْثية وتوزيع الأراضي على أتباعها ، وخاصة منها الأراضي الخصبة عملا بمبدإ التأميم ؛ وضاعفت من هذا حين أدخلت النصيريّة في الصناعة وملكية رأس المال ...فزادت الفرقة تغلغلاً في الأسباب الاقتصاديّة والعقاريّة ونشأت لها سيادةٌ أضحت اليوم مشهودة للعيان .

أمّا البابية فإنّها لم تمنح وقتا طويلاً لوضع نظريّةٍ متكاملة معمّقة يمكن اعتبارها بحقّ ديانة ؛ لذلك كان أثر البهائيّة في إتمامها هامًّا وجليًا ؛ ومع ذلك فقد بقيت عقيدة البابية سرّية إلى حدّ سجن الباب بماه كو ، وثورة العلماء الشيعة عليه وتأليبهم للنظام القاجاري حتّى حملوه على قتله .. عندها كان مؤتمر بدشت . وفي سجنه أعلن الباب نسخه للشريعة الإسلاميّة ولما جاء في القران نسخ إتمام لا نسخ تفويض . ولمّا تمّ المكروه من عزم النظام على إعدام الباب ، كانت الثورات في يزد ونيريز وغيرها مطالبة بإطلاق سراح الباب ، واختلطت العقيدة ببحث عن السيادة السياسية . وكان أعوان الفرقة متسلحين في دعوتهم بالشوكة العسكريّة . وكان ذلك مُؤذنا بنفوذ قادم أساسه الجهاد حتّى يكون للديانة الجديدة شأن وجاه وسلطانٌ في إيران .

وعلى الرغم من الاختلاف بين "الأزلية" و"البهائية" بعد إعدام الباب الشيرازي فإنّ دعوة الباب قد استطاعت أن تسترسل بذكاء البهاء . ويتمثل ذكاؤه في نقل مكان الدعوة (وإن ألجئ إليه) خارج إيران ، واتخذ من العراق موطنا أوّل ، فلمّا لم يفلح نهض إلى عكّا وهو موطن جديدٌ أمكنه فيه أن يؤسس لنفوذ ناشئ .

إلاّ أنّ انتقال الأتباع إلى الولايات المتحدة وانقلترا قد ساعد على نشر هذه الدعوة نشرًا لافتا ، ليس بالشوكة والسّلاح كما بدأت البابية ، وليس بالجهاد كما طلب الباب الشيرازي في قيوم الأسماء ، وإنّما بنشر قيم التسامح والتآلف والتآخي، والإلحاح على قيم كونية هي في غايتها دفاع عن إنسانية الإنسان : هناك في أمريكا وأوروبا عامّة وجد البهاء وابنه عبد البهاء صدى للديانة الجديدة حين أحكما الزواج بين روحية الديانة البهائية وقيم الحداثة الأوروبية .

وبهذا سادت الدعوة الجديدة .

ولو لم يكن أهل البهائية من كبار التّجار وأهل الثراء ومن ملاك العقّارات حيثما وجدوا لما أمكن لهذه الدعوة أيضا أن تسود بمثل هذه السرعة.

ويبقى شرط ثالث لاحظناه في سيادة البهائية وهو توسيعها لمقالتها إلى حدّ الإيغال في استقراب جميع الديانات من مسيحية ويهودية وإسلاميّة وبوذية وهندوسية... لأنّ أجلّ مبادئها هو تحقيق الخير والعافية والسلام للبشرية جمعاء.

وبغض النظر عن النوايا الحقيقية فقد أقبل الناس جموعًا لا تحصى على البهائية وهي اليوم تدّعي تأسيس ديانة عالمية غايتها توحيد الإنسانية جمعاء على الخير والسلام ومنع الدمار في الكون .

إنّ الفرق بين النصيرية الهامشية والبهائية الناشئة في رحم البابية أنّ الأولى سادت بالاستيلاء على المؤسسة العسكرية ، واتخذت من الجيش سببا توسطت به في إدارة حزب البعث وسياسة شؤون المجتمع السّوري واقتصاده ؛ أمّا الثانية فإنها سادت بالدفاع عن قيم الإنسان الكونية ، وأعرضت عن مسألة الجهاد وإن دعا إليها الباب أصلاً ⁽¹⁾.

إنّ سيادة الفرقة الهامشية إذن قائمة على شروطها من ممكنات العمران ، فإذا كانت النصيريّة قد قصدت إليها حينما سمحت المؤسسة العسكرية وعقيدة البعث ، فمن الطبيعي أن تترجم تلك السيادة في نظام الحكم ، وقيمه الحرية والعدل ونظام التعليم والتربية وطبيعة المواقف من القضايا الإنسانية في عموم البلدان والمجتمعات . وليس غريبا أن يكون الاستبداد سليل السيادة بالمؤسسة العسكرية .

وعلى العكس قامت الدعوة البهائية في الظاهر. ولكن نحتاج إلى تقليب

---

(1) ورغم هذا الإقرار المقبول فإنّه لا يفوتنا أن نبدي ما عرض لنا من أمر البهائية وهو عكس ما قلناه آنفًا :

لقد أردنا الاطّلاع على عقائد البهائية ونحن في بداية البحث ، فالتمسنا من صديق أن يقدّمنا لرئيس البهائية في المنطقة التي نسكنها ، فرفض شيخ البهائية حتى يسأل عنّا ، ثمّ كلّف غيره من ممتهني التفقد والمنتحلين لعقيدة البهائية فحدّثنا بالتعميم ، وكان غرضه أن يطمئنّ إلى جدّيتنا ، وصفاء نيتنا وعزمنا على اعتناق هذا الدين باعتباره **اجتهادًا في الإسلام** لا يختلف عن اجتهادات محمد عبده ورشيد رضا . ولمّا ألححنا على المزيد من علمه أوقفنا إلى حيث حدّد له ، وأخبرنا أنّه سيسأل في الأمر ؛ ولم يرخّص لنا في لقاء بعد ذلك .

ولمّا سافرنا إلى الولايات المتحدة الأمريكيّة ، كان أحد المسؤولين بالسفارة الأمركية يسأل البعض وكان ذلك كلّه مدعاة عندنا للشكّ في صراحة البهائية وإعلانها عن عقائدها بالتمام .

ولمّا احتجنا إلى بعض من كتبهم الدينية كنا نسأل عنها في المحافل الروحانية بنيويورك وفيلادلفيا ، فنُجَابَهُ بالإنكار والتكتّم عليها ؛ ولكنّنا وجدنا الكثير منها عند بعض الخلص من الباحثين الأصدقاء ، وحتى من صفوة الأوفياء التونسيين ممّن عرفوا البهائية واعتنقوها .

فليس من الغريب إذن أن يصبح كتاب "الأقدس" أندر من الكبريت الأحمر ، ولولا سفرنا إلى بلدان نائية لما أمكننا الاطلاع عليه ؛ وما كان في عداد المجاهيل أوفر ممّا نعلم .

أعمال المحافل الروحانية وتشريعاتها لنقف على نظام السيادة البهائية بين الاتباع وحين الدعوة إلى اعتناق دينها الجديد .

ومعنى هذا كلّه أنّ سيادة الفرقة الهامشية هي غاية كلّ جسم قليل العدد والنفوذ ضعيف الكيان عند نشاته ؛ ثم سرعان ما تنقلب السّيادة إلى بحث مستديم عن **الاستمرار** وإشكالية الاستمرار على غاية من التعقّد والدقة لأنّها عبارة الانخراط في مشاغل العمران المعاصرة .

لهذا أفردنا لاستمرار الهامشيّ الباب الأخير من هذا البحث وفيه عناية بتمثّل الفرقة الهامشية لتحدّيات العصر ونظام الاجتماع فيه ، وّكذلك عناية بأسباب الأفول الممكنة .

* * *

الباب الرابع

في استمرار الفرقة الهامشيّة :

"الكلمة الخالدة "

تلفت إشكالية الاستمرار إلى ثلاثة جوانب هامّة في مجتمع الفرقة الهامشيّة وفكرها الديني .

1 ـ مسألة البقاء أصلا ، وذلك إذا لم توفّق في تحقيق السّيادة . وعليها، ككلّ جسم حيّ ، أن تحفظ ذاتها من الاندثار بصالح الأسباب من ممكنات العمران .ويقتضي هذا فهمًا متجدّدًا للمحيط المتقلب في عالم الحداثة . والغاية من هذا الفهم أن تصوغ الفرقة ، كلّما كانت الحاجة ملحّة ، من صلب عقيدتها قيمًا واسطة تستطيع بها أن تنخرط في نظام الاجتماع المعاصر ، وتجابه بجرأة تحدّيات حقيقية ، لعلّ الدّين بالمفهوم التقليدي والتوقيفي يعجز عن حلّها وتقديم الإجابات المناسبة لها .

2 ـ مسألة المحافظة على السّيادة والنفوذ بما يمنع التراجع والأفول ؛ وهذه قضية مجتمعية بامتياز تستوجب استخلاص ما في جوهر العصر من أسباب الترقّي ، وتحديد غائيات الإنسانية المعاصرة ، ونموذج الإنسان المعاصر الذي أضحت الحضارة الحديثة تدعو إليه . ويقتضي هذا كلّه جرأة على نقد الفرقة الهامشيّة السائدة تاريخها لاستقراء ما كان من أسباب سيادتها صالحا وما لم يعد، عسى أن تضع لها "سياسة" عمرانية أخرى تحقّق بها مزيد نهضتها وتوفّر لها من قادم السّؤدد ما يجعل جانبها مخشيًا وكلمتها عالية ويدها مبسوطة .

3 ـ مسألة الأفول والانهيار، وهي قفا المسألتيْن السابقتيْن ؛ ونعني أنّ الفرقة الهامشيّة تندثر ، وإن سادت إلى حدّ الآن ، لأنّها لم تقف على البنية المعرفية للحداثة ، ولم توفّق إلى فهم كينونة الإنسان المعاصرة ، ولم تفهم من عقائدها أوجه الملاءمة للمستجدّات الحاضرة ، وناصرت بفكر توقيفي ثبات التاريخ وسكون صيرورة الإنسان . وهي بذلك أشادت بالاستبداد واتخذته سببًا إلى الحياة والوجود أصلاً .

وتمثّل هذه الجوانب الثلاثة رؤية الفرقة لعقيدتها ، وتحديدها لغايتها ، وفهمها لمحيطها الأخصّ والأعمّ معًا . ومن خلال ذلك كلّه تصوغ خطابًا ، به يتعلّق استمرارها وبه أيضا يتعلّق أفولها إن أحكمت الانفصال عن مقتضيات الاجتماع الحديث .

وما منْ شكّ عندنا في أنّ لكلّ فرقة هامشيّة زعمًا بخلود عقيدتها وانتصارًا شديدًا لصحة دعواها . ولئن وجدنا عند النصيريّة هذا دونما عناء ، فإنّنا نلمس ذلك في عقيدة البابية والبهائيّة بشيء من الحيلة ، وعلى نحو مختلف . وليس الخلود هو الختم ، وإنّما استمرار العقيدة وبقاؤها إلى حدّ اشتمالها على تمام الدين (بالاستغراق) .

ووجه الحيلة عند البابية ادّعاؤها "من يظهر الله" ليتمّ عقيدة الباب الشيرازي ، ولم يطل الأمر حتّى ظهر البهاء ؛ وتتمثّل حيلة البهائية اللطيفة في الإشارة إلى دوام الرسالات على ألا يظهر بعد البهاء مدّعٍ للأمر قبل ألفية وهذا لا يسقط أمر الخلود . وإنّما السّؤال هو : كيف استمرار هذه العقيدة إلى ما لا نهاية. ولـمّا كانت هذه العقيدة هي الدين الحقّ عند أصحابها، وجب عليهم البحث عن أسباب سيادتها حتّى تكون كونيّة .

إلاّ أنّ هذه الهواجس النظريّة التي عبّرنا عنها في العنوان بـ" **الكلمة الخالدة**" لا بدّ أن تترجم في هيئة اجتماع لأنّ العقيدة الكلمة لا تبقى معلّقة عن شؤون الأتباع وهم كائنات مدنيّة ؛ وهي من ثمّ قبل التعبّد بها سبيل فهم ونظر ورؤية في سياسة الأتباع مضبوطة باختيار ورأي ينتظم به المجتمع وتأويل للموروث القيمي في شؤون العمل والمرأة والحريات الأساسيّة وتدبير الاقتصاد ... يتقوّم به عصب الاجتماع . وإنّما هو تأويل كما قلنا . وفي ذلك **التأويل تمام** المشكلة ، لأنّه واحد من ممكنات جمّة وشرط الأصلح منها هو دقة الوعي بلحظة المعيش والقدرة على تبيّن الآتي ، بلا تنبّؤ ولا مبالغة ولا روحانية مثالية مفرطة . وهو وعي من أجل أن تعيش الفرقة الهامشية كلمتها تامّة كما يقتضيها المقام ويستوجبها الظرف ، وإنْ أدّى ذلك إلى الجرأة على ماضٍ تليد دونما نقض له .

نروم أن نعرض لهذا كلّه من خلال ثلاث قضايا ، أفردنا لكلّ واحدة منها فصلاً ويقوم اختيارنا لها على أساس الجمع وانتمائها إلى بعضها بعضًا ؛ فهي قضايا يتآلف إليها الكثير من مثيلاتها أوتوابعها ، وأولاها أسّ ما بعدها وهكذا ، كأنّنا وضعنا بدورنا فهما لتحدّيات الحداثة .

فعرضنا أوّلا لمسألة "الحقيقة " اهتمامًا منّا بالكلمة الإلهيّة في ذاتها ، وفي عبارة الشرّاح لها ، عسى أن نخرج برأي في أنّ كلّ عقيدة هي تأويل على وجه ، فإذا ألزمتنا العلوم المعاصرة والمعارف الحالية بنسبيّة الحقيقة فلأنّ ذلك من جوهر حريّة الإنسان وإبداعه . إلاّ أنّ هذه الحريّة وذلك الموقف من الحقيقة وكلمة الله لا يعيشان منفصليْن عن حياة الناس ، ولا يقومان معلّقيْن خارج سياسة الناس ، فهما أيضا رؤية في التدبير ، لذلك كانت القضية الثانية .

وهي في نظام الحكم ومقالة الفرق الهامشيّة فيه بحثا لها عن سيادة .

وتوابع هذا كلّه جاثم في قيم الناس ومناكحهم ورؤيتهم لبعضهم بعضًا، فاستقطعنا من هذا الجمع المؤلّف من المشاغل نظرة الفرقة الهامشية إلى المرأة والرجل ، وهي من أهمّ هواجسنا وتناقضاتنا في العالمين العربي والإسلامي .وهو اختيار نرجو أن يكون ممثّلا للكثير من المشاغل الاجتماعيّة الأخرى .

وحرصنا من خلال هذه المشاغل على الاهتمام بسؤاليْن :

1 ـ كيف طوّرت الفرقة الهامشيّة قيم مجتمعاتها فاستمرت سائدة فيها مضطلعة بتحقيق الآمال المنشودة ؟

2 ـ كيف استوعبت هذه الفرق مسائل الحداثة ؟ وهل تختلف في ذلك عن السنيّة الإسلاميّة ؟

بهذا يمكن أن نفسّر استمرار السيادة الهامشيّة في محيط معادٍ ، أو أفولها وتراجعها ، وإن لم يحصل الآن عند النصيريّة والبهائيّة .

XI

كلمة الله أم كلمة الإنسان ؟

نعني بكلمة الله هنا جملة "الحقائق " الشرعية التي تضمّنها "الوحي النصيري" وكذلك "الوحي البابي والبهائي" ؛ وعليها مدار الإيمان والتعبّد . ولمّا كان هذا "الوحي الآخر" في الكثير من بناه وآياته مؤسّسًا على نواة قرآنية كما شرحنا سابقًا ، كان لزامًا علينا أن نقلب فهم تلك الفرق الهامشيّة لهذه الآيات ؛ وسرعان ما أدركنا مشاركة المؤمن في كلمة الله المجسّمة في وحيه ؛ ووقفنا على أنّ كلمة الله هي فضاء التنازع بين الناس . لأنّ كلهّم " محتال" عليها تحت وطأة العمران وشروط الاجتماع ؛ وظنّنا أنّ كيفية الإيمان وصورة التعبّد وأسلوب التشريع ..هي كلّها سليلة "الاحتيال " على كلمة الله ، تتقلّب على الوجوه التي تحقّق التوازن والاستمرار . وإذن كان أجل منازع لله في كلمته هو المؤمن باعتباره كائنا مدنيا ، هذا إن كانت لله كلمة على وجه واحد في الأصل ، وإن كان لهذه الكلمة في ذاتها معنى ، بمعزل عن الوضع الثقافي .

وتزداد حدّة وعينا بهذه القضية الجامعة والمعقّدة حين تخبرنا المعارف المعاصرة بأنّ كلّ نصّ مهما كان نوعه هو تصوّر ذاتي للكون ، وعندما نقول "ذاتي" . نعني جملة الوسائط التي صيغ بها النّص ، وفكّر صاحبه ، وهي حصيلة آلاف من السنين توارثها ، وإن عفويًا ، كما توارث خلايا نسله وأضاف إليها جميعًا ما هو منه تماما كبصمته التي يمتاز بها كلّ بني جنسه . وللغة شأن أبلغ ، فيها يعلن أهل اللسانيات أنّ كلّ نصّ هو ، على وجه ، قصّ اللّغة حالها ، وهو قصّ لا تتناهى صوره وكيفياته ...(1)

فإذا كان وضع الفهم على هذه الدرجة من الدّقة والعمق ، فأيّ معنى يبقى لنسبة الكلمة إلى اللّه حتّى وإن كان من الوحي الصريح ؟ وأيّ حجّة تبقى للمؤمن في ادّعاء رأي لا يقبل سواه ؟ وأيّ معنى للتّشريع باسم اللّه والحال أنّ المؤمن في كلّ ذلك قائل بعبقرية اللّسان وعامل بشروط العمران ، سيما إذا كان هذا القائل فرقة هامشية عرفت سيادة وسلطانا ، وهي تبحث اليوم عن استمرار بما يناسب القيم الحديثة .

---

(1) *E.Sapir : Le Langage : Introduction à l'étude de la parole* ,trad.S.M.Guillemin,*Paris,Paillot1953 ; Linguistique.trad.J.E.Boltanski,N.Sculé Suxbielles.Paris.éd.deMinuit 1968*

في هذا الإطار نروم الإجابة عن سؤالين :

1 ـ إلى أيّ حدّ وفّقت الفرق الهامشيّة في الرّبط بين مبدإ الثبات في كلمة الله وقولها بوحي آخر ، وتجدّد الديانة ؟

2 ـ إلى أيّ حدّ تُسهم هذه المقالة بتجدّد الوحي والتأويل لكلمة الله في استمرار سيادة الهامشيين في عصر الحداثة ؟

1

لا يستطيع الباحث في عقائد النصيريّة والبابية والبهائية أن ينكر إقرارها بوحي من الله تؤمن به ، وتتعبّد بما تفهم من أصوله ، وتشرّع بما تستخرج من أحكامه . ولا يمكنه أن ينكر تأويلها للآيات القرآنية من خلال المناظرات التي حواها مثل كتاب الهفت الشريف وكتاب الصّراط والمرويّات التي رواها النشابي ، وما ذكرناه في البابيّة من نصوص كتاب الإيقان ، أو من كتاب "النبأ العظيم " في بيان عقائد البهائية . وتمثّل الدروس التي ألقاها الدكتور ابراهيم جورج خير الله عن العقائد البهائية في الولايات المتحدة الأمريكية مثالاً آخر لذلك التأويل (1) .

ونرى أنّ الأصل في تأسيس تأويل جديد ، والقول بغير مقالة السنيّة الإسلاميّة على النصوص القرآنية خاصّة ، هو القول بمرجعية الإمام ، وهو أصل تشترك فيه النصيرية مثلا مع سائر الشيعة الإماميّة .

ومعنى هذا أنّ الشيعة قد أنكرت أن يكون القرآن والوحي عامّة ناطقًا بذاته ، متكلّما بعبارته ومفيدًا بخطابه في ذاته . وقرّرت أن يكون في هذا الوحي الجاري في لسان العرب وما تواضعوا عليه من الرموز .. ظاهر للعامة وباطن للخاصة وما كان هذا ليعيق مسألة الفهم لولا أن أغرقت الشيعة في استئثار الخاصّة بالديانة ، وجعلت الإمام تحديدًا ، مبينا وحده لأحكام القرآن وكوامنه لأنّه وريث العلم .

ولهذا القول خطورة لا حدّ لها في مسألة الفهم والتشريع به من الوحي . وتتمثّل تلك الخطورة في أنّ الإمام هو المرجع الأوحد ، ومقاله في الديانة هو المعوّل عليه ، وإنْ جانَبَ المنصوصَ القرآني وسائر المواضعات العربيّة ؛ وبذلك

---

(1) راجع *E.G. Browne, Material s For The Study of the Bàbi Religion, Cambridge, 1988, pp 128 - 155*

راجع حول ابراهيم خير الله *Richard Hollinger, Ibrahim George Kheirallah and the Baha'i Faith in America, in Studies in Babi and Bahà'i History , edited by Juan R.Cole and Moojan Momen, Los Angeles, 1984,vol 2 , pp 95 - 133 .*

يمثل الإمام "حالة وحي آخر" وناطقًا موازيا للقرآن واللسان العربي ، وأصلا معرفيا من خارج الثقافة العربيّة . فكان على الناس الخضوع له والقبول منه بلا نظر واحتجاج بما جرت عليه عوائدهم ودرجت عليه سننهم .

ونلاحظ من خلال التراث الشيعي في العقائد والأصول ضخامة المرويات المنسوبة إلى الأئمة ، وفي جميعها شرح خاصّ للديانة ، وقول على الآيات القرآنية بغير ما ألف الناس ولا ظهر من سائر العبارات ... وتمثل هذه المرويات سماعًا مقدّسًا (عند الشيعة) لأنّها قرائن التكليف وأصول الفهم .

إنّ الغاية من هذا التأسيس لمرجعيّة معرفيّة جديدة ، كما أشعرنا سابقًا ، هي الردّ على سائر الفرق الإسلاميّة المخالفة والمنازعة في أمر الخلافة والإمامة ، وتأصيله في أصول الديانة ؛ وحرصًا على أن يكون الالتزام بالإمامة مطلقا والاقتياد بمرويات الإمام تامًا دون التفات إلى القرآن ، ألحت الشيعة إلحاحًا مطلقا على أنّه لا إيمان إلاّ بمعرفة الإمام وطاعته والتبرؤ من أهل الاغتصاب لحقّه ؛ وأن لا نجاة إلاّ بعد التولي ؛ بل أنْ لا صيام ولا زكاة ولا حجّ ولا صلاة إلاّ بعد الاعتراف بالإمام والإقرار بأنّه جهة العلم ورأس الدين ومبين أحكامه .

وفي كتاب الحجّة من كتب أصول الإمامية من الأخبار ما يقيم استقامة الكون وتوازن الأرض واستمرار الخلق على وجود الإمام الحجّة وإن غابت هيئته وخفيت صورته . ومن ثمّ يصبح الإمام أصل الوجود .

إنّ هذا التصوّر يجعل من الإمامة نظريّة في المعرفة عاجلاً ، ونظريّة في الوحي ثانيا ، ونظريّة في الوجود أصلاً . وأهمّ ما يحدثه في مشكلة الفهم أنّه يحوّل النظر عن الوحي القرآني إلى علم الإمام ، ويفتح بذلك فضاء النبوّة بعد وفاة محمّد ، ويجعل من كلام الإمام شبه النسخ للقرآن ، نسخ بيان لا تقويض ؛ أو قُلْ إنّه يضع للناس ما يعتاض به عن المستعصي من القرآن .

لهذا قالت الشيعة : إنّ لها قرآنا أوفر من قرآنكم (قرآن المسلمين) ؛ ولهذا ادّعت مصحف فاطمة . والصحيفة ... وليس لنا أن نبحث في مصحف شيعي ماديّ بقدر ما نميل إلى مصحف مبين بعلم الإمام وكلامه (1) .

قلنا : إنّ تصوّر الشيعة لمرجعيّة الإمامة قد فتحت فضاء النبوّة والوحي بعد محمّد إلى آخر الإمام الثاني عشر ، ومعناه أنّها نزّلت كلام الله من مرتبة **ما وراء اللّغة** في أصل الوحي إلى مرتبة القرآن حين تجسّم الوحي كلامًا عربيًا مشتقًا من ثقافة أهل اللسان ؛ بل إنّها سارت به بعد ذلك إلى علم الإمام في القرنين الأوّل والثاني ، وحتّى منتصف الثالث للهجرة ، وأسهمت بذلك في أن يكون كلام الله المتجلّي في كلام الإمام حاملاً لشؤون الأجيال في تلك الفترة القاسية من حياة الشيعة .

---

(1) *راجع الكليني ، أصول كافي ؛ ج 1 ص 344 ـ 350* .

ويصبح الأمر أشدّ حين تعلن الشيعة غيبة الإمام ، وتقرّ باستمرار الديانة، وتعترف بالناطقين عنه خزّان علمه ، وهم بشر وأناس مؤمنون لا يمكن اقتطاعهم عن شؤون عصورهم ... ومهما بالغت الشيعة في اعتبار آيات الله ومراجع التقليد من علمائهم ، هم فقط **أهل تقليد ورواية عن الإمام** ، فإنّ وحي الله بعد جريانه في لغة القرآن وعلى لسان الإمام قد أصبح مع العلماء ساكنا في شؤون الناس ، ملاصقا لهموم الأجيال ، مغرقا في التشبث بآمال المؤمنين ووعيهم بوجودهم . هنا ، بالذات أغرقت الشيعة ، وإن لم تصرّح في " **تثقيف** " كلام الله وتلبيسه بالعمران . وقد شرحنا ذلك في طرف منه عند الحديث عن ادّعاء العلماء لسلطة الإمام الغائب .

هكذا بقي الوحي رمزًا للبدء والأصالة ؛ وتجلّى الإمام **مرجعًا للبيان الآخر** ، وأضحى العالم ، مهما كان مرجع تقليد ، المجتهد في الديانة على مرّ العصور ، ولا يمكنه إلاّ أن يكون دائما **مفكّرا لا راويًا** . وحتّى إذا كان راويا **فهي رواية باختيار وصياغة** أساسها استصلاح الحاضر والإجابة عن قضاياه. وقد سبق أن مثلنا لذلك بمسألة الجهاد والخمس والزكاة وسائر الجوانب من أحوال الناس ممّا كان الإمام مسؤولا وحده عنها دون العلماء .

بهذا تدرّجت الشيعة بفهم كلام الله من التوقيف إلى شبه التوقيف ، إلى الاجتهاد والنظر ، وإن حصرته في العلماء ومراجع التقليد وهذا طبيعي ؛ ووسّعت من ثمّ آفاق التأويل لتجعل منه عملا لا نهاية له ولا حدّ إلاّ بشروطه القاضية من توازن العمران واستقرار المجتمع .

إلى هذه النظريّة الأساسيّة تستند الفرقة النّصيريّة الهامشيّة في أصل عقائدها ، وحتّى عند سيادتها أيام المكزون السنجاري ، وحين أقامت دولتها العلويّة في الربع الأوّل من القرن العشرين . ولا شكّ أنّ البابيّة قد استندت أيضا إلى النظريّة نفسها ، وكذلك البهائيّة ، وإن كان أمر البابيّة أصرح في البيان لأنّ البهائيّة استمرار لها .

وليس غريبًا أن تنعت النصيريّة فرقة الإماميّة بالتقصير وتسميها المقصّرة . وليس نابيًا عن هذه النظريّة أن تتبرّأ من سائر الفرق المخالفة لها مثل الإسحاقية ومثيلاتها الغالية بدعوى أنّها جميعًا لم توفّق إلى جوهر الديانة ولم تفهمها ، وإن كانت قريبة للغاية منها مثل الشلمغانية (1) .

في هذا الإطار نفهم المرويات النصيريّة المنسوبة إلى جعفر الصّادق ، وتميّزها عن سائر عقائد الإماميّة خاصّة ؛ جاء في الباب الحادي والعشرين من كتاب الهفت الشريف :

«ثمّ تلاَ مولاي :« منْ كان في هذه أعمى فهو في الآخرة

---

(1) *راجع الخصيبي ديوان الشامي ، ورقة 8ب ؛ 18ب .*

أعمى وأضلّ سبيلا (الإسراء :17/ 72) ما تقول أهل الكوفة فيها ؟ قلتُ يا مولاي : يقولون عن ذلك يوم القيامة . قال : هيهات إلى يوم القيامة ؛ وما يعرف الجاهل والعالم ربّه إلاّ يوم القيامة . ويعرفان سبيل الحقّ من الباطل والله إنّما يعني من كان في أوّل التراكيب أعمى ، كان في التركيب الآخر أعمى وأضلّ سبيلا عن معرفة الله ووحدانيّته . أما سمعت قوله تعالى :« ولو رُدّوا لعادوا لما نُهوا عنه »(الأنعام : 6 / 28) . هل ذلك إلاّ من عمى القلب ؟ فأمّا المؤمن فقد ألفه التوفيق ولا يفارقه ، وأمّا الكافر فقد قرن بالخذلان فلا يعقل ولا يبصر ولا يسمع كما قال جلّ ذكره :« صمّ بكْمٌ عميٌ فهم لا يرجعون » (البقرة : 2/ 18) قلتُ : صدق الله عزّ وجلّ . ثمّ تلاَ :« إن هم إلاّ كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا » (الفرقان :25/ 44) وقال تعالى : « ولكلّ درجات ممّا عملوا وليوفّيهم أعمالهم » (الأحقاف :46/ 19) ، ومعنى ذلك المسوخيّة ، ثمّ قال : الدرجات هي أبدان التراكيب ، فإنّه يعمى قلب الكافر حتى يصير إلى غاية كفره »(1) .

وينسب إلى الصادق أيضا تفسير لآية الفدية على غير ما درج عنه الناس ، وخلافه لهم بيّن :

« ... ثمّ قال الصادق : ما تقول أهل الكوفة في هذه الآية يا مفضّل « إنّي أرى في منامي أنّي أذبحك فانظر ماذا ترى . قال : يا أبتِ افعل ما تؤمر ستجدني إنْ شاء الله من الصابرين فلمّا أسلما وتلّه للجبين . وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا إنّا كذلك نجزي المحسنين . إنّ هذا لهو البلاء المبين . وفديناه بذبح عظيم » (الصافّات : 37 / 102 ـ 107) . قال المفضّل : هل تريد يا مولاي ، قول شيعتك أم قول غيرها ؟ قال : أريد ما تقوله غير شيعتي . فقلت : يقولون إنّ الذي فدى اسماعيل بذبح عظيم هو كبش أملح خرج من الجنّة . قال الصادق : سبحان الله ، إنّ الله ما يخلق للجنة شيئا يعذبه بالقتل ، إنّ هذا أيضا من كفرهم ، يزعمون أنّ الله أخرج من الجنة كبشا فذبحه بلا جرم ولا ذنب ، والله تعالى عادل لا يجورُ. يا مفضّل أخبرني عن المفدّي والمفدّى أيّهما أعظم قدرًا ؟ قلت :كيف ؟ قال وفديناه بذبح عظيم . وجعل الأمر العظيم للمفديّ . قلت : سيدي ، هذا شيء لا أعلمه . ألا تعلمني به ؟ قال الصادق : ويحك يا مفضّل ، لو علم الناس أمر ذلك الذبح العظيم

---

(1) *راجع الهفت الشريف ، ص 57 ـ 58.*

لطال تعجبهم وولهت عقولهم وازداد كفرهم وعدوانهم على الله ورسوله ، ولكن طمس على أعينهم وختم على قلوبهم وحرمهم معرفة سرّه ومكنونه . يا مفضّل ، إنّ الكبش الذي فدى به الحسين كان الأدلم أدلم قريش وهو يومئذ شيخ في تركيب كبش . أما رأيت يا مفضّل قرنيه في البيت الحرام معلقيْن ؟ قلتُ نعم ، يا مولاي .. قال : فذاك القرنان لذلك الكبش الذي فدي به الحسين ، ثمّ ضحك الصادق حتّى بانت نواجذه .. قلت : يا مولاي ما الذي أضحكك ؟ قال يا مفضّل ، إنّ الناس إذا اجتمعوا بالموسم بمكّة المكرّمة رغبوا أن ينظروا إلى قرني الكبش تعجّبا لأنّه من الجنة ، ونحن نقوم بالنظر إليهما تعجّبا ، إنّهما قرنا دلامة.فالناس يتعجّبون من شيء ونحن نتعجب من خلافه » (1) .

لا نجد في هذا التأويل للآيات القرآنية سندًا مقنعًا بقبوله ، لا من القرآن نفسه ولا من لسان العرب ومواضعاتهم إلاّ أنْ يكون تصديقا للإمام الصادق تامًا ومطلقا ودون تفتيش . ومعناه أنّ في هذا التأويل وسائر مثيله في مرويات النصيريّة تسويدًا لسلطة الإمام وإبطالاً للفهم بدون هدي الإمام وإنكارًا للديانة بدون بيان الإمام . وعلى هذا الأصل بنت النصيريّة كغيرها من الفرق الغالية مروياتها الخاصّة بها وتأويلها الألصق بمشاغلها فعبّرت بذلك كلّه عن تصوّرها للعالم ومنزلتها فيه من خلال هامشيتها ومشاغلها ، في الاجتماع . بهذا اقْتُطِعَ تأويلُها من رؤيتها وشؤون سيرتها .

ونقف في رسالة محمود بعمرة (ت . ق 12 هـ/ 18 م ؟) على مثيل هذه التأويلات للآيات القرآنية انتصارًا للعقائد النصيريّة وبيانًا للتوحيد عند هذه الفرقة الهامشيّة (2) ، والسؤال هنا هو : بأيّ حدّ يقبل أيّ تأويل وينكر غيره عند النصيريّة ، والكلّ منتسب إلى الإمام الصادق وغيره ، وعامل بنظرية الإمامة وشبه الوحي ؟

إنّ التأويل لا يكون صالحًا عند النصيريّة حتّى يقوم عندهم على **شروط وقرائن** هي حدود . ونعني بتلك الشروط والقرائن نوعًا **من السّنّة لا** يجوز للمؤوّل مفارقتها أو تجاوزها لأنّها تكوّن في جوهرها **هيكل الرؤية النصيريّة** للعالم وللإله وللمؤمن وللكافر المخالف ولسائر الأخرويات . وفي هذه الرؤية ما هو من الأصول المشتركة الجامعة بين الفرقة والتشيّع ؛ ومنها ما هو من العقائد الواصلة بالغلوّ ؛ ومنها ما هو من الأصول العينية الخاصّة بها .

---

(1) *راجع الهفت الشريف ، ص 93. 94* .

(2) *راجع محمود بعمره ، رسالة . حققها شتروطمان في* *Esoterische Sonderthemen Bei Den Nusairi*، *برلين 1958 ، ص 104 ، 107 ـ 109* .

فمن الأصول الجامعة بالتشيع موقف النصيريّة من عليّ وسائر الصحابة الذين تداولوا على الخلافة قبله ، وعلى قدر محبّة عليّ كان عندهم بغض أبي بكر والنقمة على عمر ، والكراهة لعثمان ، ومقت عائشة ؛ ومن الأصول الواصلة بالغلوّ قول النصيريّة بالوهية الأئمة ، وكذا القول بالتناسخ .. ؛ ومن الأصول العيْنية الخاصة بها اعتبار عليّ هو الله ، ومحمد اسمه ، وسلمان بابه ، والإيمان بتجلي عليّ في القمر أو في الشمس أو في الهواء ...

إنّ هذه السّنة الضابطة للتأويل تمنعُ فوضويّة الدلالة بقدر ما تسعى إلى تعويض التّفسير ؛ وكلّما اشتدّت صرامتها سارت على التدريج لتصبح تفسيرًا لا تأويلا والسّبب في ذلك أنّ الفرقة الهامشيّة تصنع بحذق مقدّماتها التي تبني عليها وتنظر بها فتتحوّل تلك المقدّمات ثواني من المعاني الأصلية التي عليها تواضع أهل اللسان . ومعناه أنّ النصيريّة قد وقعت من جديد في الدّفاع عن أحاديّة المعنى رغم طرافة تأويلها لعقيدتها وإقرارها بمخالفتها للسنيّة واختراق التفاسير المشهورة للقرآن . وهذا يعتبر في نظرنا مظهرًا من مظاهر السعي إلى السّيادة والحرص على الاستبداد دفاعًا عن الذّات .

ومن هنا لا تجد النصيريّة حرجًا في الحديث عن أصالة عقيدتها والإقرار بأنّ الرسالات المتلاحقة ليست سوى قبب وأكوار يتتالى فيها الأنبياء ، وهم في الأصل والذّات شخص واحدُ اختلفت هيئته وتعدّدت صورته لطفا بأهل المقام . وما الوحي الجديد إلاّ رجوع على نحو مّا إلى الوحي القديم ، لأنّ الدعوة في مبدئها واحدة والعبادة في أصلها لواحد . وإنّما كان تعدّد الشرائع لغاية اللطف .

بهذا وفّقت النصيريّة بين مبدإ الثبات في كلمة الله وقولها بتجدّد الوحي والشريعة . وكدنا نظفر منها بقول في تجدّد التأويل واتّساع دلالة النصوص إلى ما لا حدّ له ، من خلال نظريّة الأكوار والأدوار عندها ومقالة التناسخ في عقيدتها ، لولا أن وجدنا عندها إلحاحًا لا مثيل له على أحادية الأصل ووحدانية الفهم ، وإليه يرجع كلّ التقدير في سيرتها وانتظام مواقفها .

فإذا كان كلّ الخلق منفعلين عن الباب ، فإنّ كلّ الأدوار والأكوار إنّما هي في حقيقتها هياكل بعضها سليل بعض ، على قدر الطاعة لأصل كلمة الله أو بعد الناس عنها . وليس في الكور تغيّر جذري للمعنى والدلالة إلاّ في إطار سنّة مرسومة ونظام ثابت يمكن الإخبار عنه سابقًا قبل حدوثه .

ورغم هذا فإنّنا نجرؤ على إبداء رأي يحتاج إلى بحث مفرد لمزيد شرحه والإقناع بوجاهته ، وهو :

إنّ الهياكل والقمصان في الأدوار المتعاقبة إنّما هي مظاهر لفهم كلمة الله فهمًا آخر ، وفيه من التجدّد ما لا ينكر انسلاله من وضع سابق . لذلك ألحت النصيريّة على أنّ كلمة الله لا تدرك إلاّ على التدريج ، وجعلت لفهمها مراتب ،

هي سبع سفلية . وسبع علويّة ، وفي كلّ قميص وهيكل وجود من جنس فهم كلمة الله ، والتعبّد بذلك الفهم .

ولو لم تقصد النصيْريّة شيئا من هذا لما أكّدت أنّ يوم الظهور هو يوم الكشف . ولا معنى لظاهر مقالتها من تجلّي عليّ للمؤمنين بالمعنويّة ، وإنّما قد تكون عنت إدراك المؤمن لحقيقة الله تامّة ، ولكلمته على نحو لم يبق معه شكّ أو ريبة .

وعندما حدّثت النصيرية عن إدراك الله ، أي إدراك كلمته إدراكًا تامًا ، قرنت ذلك بإقدار الله للمؤمنين وقالت : على قدر منازلهم تكون رؤيتهم له ؛ ومعنى المنزلة هنا حصافة وقوفهم على كلمة الله وعلمهم بحقيقتها .

كان يمكن لهذه المقالة أن تثمر ثمرة طيّبة تمنح لكلّ مؤوّل حقًا مادام ملتزمًا ببعض الأصول من السنيّة النصيريّة . ولكن مثل فتوى ابن تيمية في الفرقة وأبنائها ، وما حكم به قضاة السنيّة الإسلاميّة في منتصف القرن العشرين على الفرقة من التكفير ، قد منع تلك الثمرة وجعل شيوخ الفرقة مهمومين بالاحتجاج لإسلامهم وادّعاء التشيّع عامّة نحلةً لهم منعًا لاستئصالهم (1) ؛ لذلك رجع أهل النصيريّة إلى أحادية التأويل محافظة على كيانهم وحرصًا على سيادة عقيدتهم بينهم وحدًا من اختلافهم وإن تشتّتوا هم أيضا فرقا وقبائل . والسبب في هذا هو استبداد السّنية الإسلاميّة .

إنّ وضع النصيريّة في سوريا حتّى عهد الحماية الفرنسية وشعورها بالهامشيّة الاجتماعيّة والنزعة العدائية التي قصدتها بها السّنية الإسلاميّة هي التي دفعتها إلى إنكار الإسلام أصلاً والاستزادة من تسويد عقائدها بين الأتباع والمنتحلين ؛ وهي التي ألجأتها إلى الانتصار بفرنسا لتأسيس دولة علويّة خاصّة بها ، جعلت لها راية خاصّة تحمل رمز تجلي علي بن أبي طالب . وهذه الأسباب الاجتماعيّة ـ الدينيّة هي التي وجّهت شبابها إلى عقيدة القوميّة سعيًا إلى إغراق الضغائن الدينيّة وظاهرة الأقلية وعاهة الهامشيّة في قيم جديدة تعتبر العرق والجنس وتقدّمه على سائر الهويّات الأخرى ؛ وقد عرفت النصيريّة أنّ السّيادة لا تكون لها إلاّ بالعسكر والقوّة لا بالقيم الكونيّة ، لذلك تسلّلت إلى المؤسسة العسكريّة ، استئثارًا بقيادة البلاد بالقوّة ...

يمثل هذا السّلوك بتمامه رمزًا جامعًا وعميقًا لموقف من الحقيقة والديانة في نفس الوقت هو موقف ، في نظرنا ، يعبّر بجلاء عن "جهاد" في سبيل أحادية الحقيقة واعتبار الديانة النصيريّة هي الديانة الأصل واللازمة لسيادة المجتمع ؛ ولا بأس في نظرها من أن يساسَ المجتمع بالحديد والنار حملاً له على

---

(1) راجع مجموعة من رجال الدين العلويين ، *العلويون شيعة أهل البيت* ، دار الصادق ، بيروت ، [1392 هـ/ 1972 م ؟] .

أحاديّة الاعتقاد متى وسع ذلك .

ولسنا نفصل بين شأن التأويل للحقيقة الدينيّة ، والشأن الاجتماعي والعمراني ، فالثاني أصليّ ولكنّه تابعٌ للأوّل بالضرورة ، ولا نفهمه خارج فهم النصيريّة للحقيقة والعقيدة الدينيّة .

ولكنّ هذا الموقف النصيريّ الحديث دقيق للغاية . فهو يدلّ أوّلا على سلطة مشائخ الفرقة وعلمائها ، ومرجعيتهم في بيان الديانة وتأويلها . ولذلك كان تأويلهم لعقيدتهم أيام الحماية الفرنسيّة مشتقّا من صلب وضعهم الاجتماعي ؛ حتى قال أحدهم وهو عيسى سعود :« **ويعتقد العلويّون أنّ من مات منهم أو قتل في سبيل مبدئه مات شهيدًا وتحوّل إلى دار البقاء ، ولكن لم يكن المبدأ أمام العقيدة كمساواة على الخلود والغفران ، بل ليصوّرون المبدأ بلون من الرّاحة التي تتمثلها النفس ، وهذا لعمري من أحاسن النوايا لأنّ من لا يتمسك بمبدئه إلا لأطماع مقصودة كان تهجّده ممتزجًا بشتّى المآرب** »(1) ؛ وهذا الموقف يناسب تمامًا فهم النصيريّة لعقيدتها أيام الفرنسيين بسوريا خاصّة .

وبدأ يظهر موقف تأويلي جديد من توابعه القبول بوثاقة الأديان كلّها ، وأنّها كلّها حقائق متنوّعة للكلمة الإلهيّة الصادقة في ذاتها . ويمثل هذا الموقف في نظرنا أهميّة بالغة في التحرّر الديني والخروج من الأحادية الضيّقة .

أنشد يعقوب الحسين (ت . 1348 هـ/ 1927 م) : [البسيط]

واركن إلى الحق في قول وفي عمل لا مثل من يدّعي الإنصاف تدليسا
وكن بدينك بعد العلم في ثقة فالغرّ محتقر إن ساس أو سيسا
إنّ التعصّب في الأديان موبقة وليس بالحقّ لا نكرا أتى موسي ؟ (2)

وكان على هؤلاء العلماء من النصيريّة أن يحافظوا على شيء من السّنة التي كوّنتها على التدرّج فرقتهم حتّى يستقيم تأويلهم الحديث وتصحّ مقالتهم عند أصحاب ديانتهم وحتّى يستقرّ بتلك القيم الجديدة وضع مجتمعهم في ملابسات متقلّبة . ومن تلك السّنة النصيريّة عقيدة المحدثين في الولاية ، وكأنّ الظرف الجديد قد ألجأ إلى ذكرها والتفكّر فيها :

أنشد سليمان الأحمد مبيّنا تبرّمه : [البسيط]

فكّرتُ فيما يريح الفكر من وصب وينقذ القلب من همّ ومن حزن
فما وجدتُ فتى يصفو له زمن ولا أخا محنة يخلو من المحن

---

(1) *راجع عيسى سعود ، ما أغفله التاريخ ، في هاشم عثمان ، العلويون بين الأسطورة والحقيقة ، ط 1 ، بيروت 1980 ، ص 170 .*

(2) *راجع عبد الحميد الحاج معلّى ، في سبيل المجد ، ط 1 ، بيونس ايرس ، 1934 ، ص 189 .*

ولم أجد راحة للنفس كاملة   ضمن الشرائع والأسفار والسنن
إلاّ التقية والتسليم يعضده   صدق الولاء يقينا في أبي الحسن »[1]

ويفصّل محمد حمدان الخيّر شيئا من تلك السّنة المتجلية في الولاية لعلي بن أبي طالب :[البسيط]

«تمحو الولاية ما تأتيه آثمة   نفس الولي وتذرو كلّ ما اقترفا
وكيف يوجس خوفا من أعدّ له   خلائف المصطفى من أمنهم غرفا
غاليت فيهم على علم وبيّنة   ليس المغالاة في آل الهدى سرفا
وحاش للّه ما أنكرت وحدته   إنّ الوجود ومن فيه بها اعترفا
وما استقام به والله في ملة   حيران عن غيرهم لم يلف منحرفا »[2]

ومن تلك السّنة النصيريّة ، مقالة الفرقة في العالميّات والمعاد والأخرويات، وهي من أساسيات العقيدة تداولها المحدثون تأصيلا لآرائهم الجديدة وتنبيها منهم إلى تأويلهم .

أنشد أحمد محمد حيدر في الهبطة ما يمكن مقارنته بما سبق شرحه في العالميّات :[البسيط]

هبطتُ إلى ذي الدّار أمتار ربعها   بما سنّه المختار والآل والصحبُ
هبطتُ وليس الذنب مصدر هبطتي   وفي جنب عفو اللّه يحتقر الذنب
هبطتُ ليعطى الكون فيّ كماله   واكمل فيه هكذا حِكَم الربّ
وأبصرت آيات الإله سوافرًا   أيضاحكني في ظلها الأمل الرطب
تعاقب أبداني على الروح ريثما   تطهر والتكرير يحتاجه العذب
علمت بأنّي في بلائي فائز   بنعم جلال القدس فاستسهل الصعب »[3]

وقد عرض أحمد محمد حيدر أيضا صورة للأخرويات فيها شيء من الجدّة : [الخفيف]

«لم أزل في تطلّعي دائم الشوق   إلى مجلس مناه شرود
بظلال الفردوس حيث الأماني   يتزاهى منها الشتيت البرود

---

(1) *راجع هاشم عثمان ، نفسه ، ص 211.*

(2) *راجع نفسه ، ص 214.*

(3) *راجع هاشم عثمان ، ص 222.*

(والأمير الخطير) ينعم ما شاء له الخلد   والهوى والوعود
وشموس التوحيد (أبناء حران) وأقماره من الأباة الصيد
و(نجوم الشهباء) لله والعلم   كل طريف من مهدهم وتليد
و(ابن شيراز) مشعل النور   والحبر (فتى عانة) الإمام الوحيد
و(بدور الزوراء) أشرق فيهم   وفي عمرانها ورف البيد
وأديرت عليهم الراح بالأنهار   والثغر واللمى والعود » (1)

إنّ هذه العقائد في الولاية والعالميّات والأخرويّات هي التي جذرت فيها النصيريّة المحدثة مقالتها الجديدة باعتبارها تأويلاً لمبادئ ديانتها ، وفهمًا لازمًا لمقتضيات عصرها ، وتصوّرًا واجبًا للحلول المناسبة لأوضاعها . في هذا الإطار نفهم تأويل عبد اللطيف سعود (ت . 1374 هـ/ 1954 م) لسائر العبادات :

[الطويل]
تفكر إذا صلّيت فيما تقوله   فالنوم خير من صلاة بلا فكر
وإن صمت أطعم جائعا واكس عاريا   وإلاّ فخلّ الصّوم للجاهل الغمر
إن كنت تطمع بالنجا   ة لدى الإله ولا نجاة
فاعمل بذي وبتلك فيما   قد أمرت تنل رضاه
ودع الرياء ولا تكن   إلاّ بذكر الله لاه » (2)

ولئن كنّا لا نحتاج إلى التّذكير بتأويل النصيريّة لشتّى العبادات ومنها الصلاة والصّوم فلافت في هذه المقطّعة ما جاء فيها من البعد الاجتماعي والإنساني ، وهو من أوكد القيم في المجتمع السوري بعد الحرب . وهذا تمامًا ما عبّر عنه سليمان الأحمد ولكن في باب الدعوة إلى التآخي : [السريع]

يا طالب الجنّة أين التّقى   أعدّت الجنّة للمتقين
من تك نار الحقد في قلبه   هيهات أن يعرف برد اليقين » (3)

وهذه الوضعية الجديدة للفرقة النصيريّة هي التي دفعتها إلى المحافظة على موروث سنتها من مجمل المقالات في الولاية والعالميّات والأخرويات وسائر العبادات ، دون إبداء مواطن التباين وعقائد التنافر . ولولا أن كان هذا الظرف

---

(1) *راجع نفسه ، ص 223 .*

(2) *راجع نفسه ص 213 .*

(3) *راجع في هاشم عثمان ، ص 211 .*

ملحّا على "المخاطرة" بإعلان النصيريّة إسلامها لما كان للشيخ محسن حرفوش ، وهو من قضاة المذهبيّة النصيريّة في جبلة ، أن يقف هذا الموقف من ضباط الاستخبارات الفرنسيّة . روى المجذوب في "زوايا التاريخ الإسلامي" :

« دعا ذات يوم أحد ضباط الاستخبارات الشيخ محسن حرفوش ، وكان قاضي المذهبيّة في جبلة ، وجعل يحاوله في أمر صلاة الجمعة ، يريد أن يمنعه من إقامتها في مسجد السنيين باعتبار أنّه غير مسلم في نظرهم ، فما كان جواب هذا الشيخ ؟ لقد قال للضّابط : إنّ إلاهنا واحد ونبيّنا واحد وكتابنا القرآن ، ونحن مسلمون ، أرادت السياسة أم لم ترد ، وإنّ في هذا الكتاب :« يا أيّها الذين آمنوا إذا نودي للصّلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر اللّه » (الآية:2 6 / 9) وليس هناك من يستطيع أن يحول دون سعيه إلى ذكر اللّه » (1) :

توقف هذه النصوص على تلوّن آخر للعقائد النصيريّة وعلى مقالات ذات همّ اجتماعي هي سليلة تلك العقائد ؛ ومعناه أنّ أبناء الفرقة المحدثين قد " **احتالوا** " مرّة أخرى على كلمة اللّه وتأوّلوا وحيه وآمنوا بأنّ لهم اعتقادًا نافذًا في عصرهم، وإن رسّخوه في موروث سنّتهم ترسيخ تأصيل حتّى يقبل منهم . ولمّا بدا إيمانهم بالتكرير والقمصان ثابتا ، فإنّ موقفهم من التدّرج في اكتشاف الحقيقة والخلاص بها والاستعداد لقبول غيرها ممّا فوقها أوخالفها .. إنّ كلّ ذلك يعبّر تمامًا عن مشكلة مرجعيّة الإنسان / العالم في فهم النصوص و"صيانة" العقائد المفيدة .

ونجد عند زكي الأرسوزي المفكّر النصيري المعاصر ما أبان لنا تمثلا حديثا لعقيدة فرقته وتفكيرًا بنظامها وهيكلها في قضايا كانت أيامه من أوكد المشاغل ، فعالج مسائل الحريّة والمعارضة السياسية والصحافة والتعليم بل كلّ أسباب الانحطاط معالجة عميقة تجمع بين الحث على سبر تجربة الوجود ، وهي فلسفية روحانيّة ، والدعوة إلى عقلانيّة تاريخيّة في تقويم الظواهر لم تكن لتنشأ عنده أو ليطرقها لولا تأثره بالفلسفات الأوروبيّة والتيارات الفكريّة الحديثة خارج الأمصار العربيّة .(2)

فأوّل ما يلفت من آراء الأرسوزي قوله بأنّ عبقريّة الأمّة العربيّة في لسانها ، وإقراره بأنّ اللّسان العربي أصل اللّغات الساميّة من ناحية ، وأصل اللغات البشريّة من ناحية أخرى (3).

---

(1) *هاشم عثمان ، ص 211 .*

(2) *راجع قسم النصوص من البحث ، الفقرة المتعلّقة بزكي الأرسوزي.*

(3) *راجع الأرسوزي ، العبقرية العربيّة في لسانها ، ص 212 ـ 213 .*

وقياسًا على ذلك فإنّه يرى الأمّة العربيّة أصل الشعوب السّامية كلّها .(1) ويظنّ أنّ رؤية العرب للوجود إنّما هي رؤية رحمانيّة تتآلف الروابط بين أبنائها كما تتآلف في رحم الأمّ ، وهي ذات صبوة إلى الملإ الأعلى ، في حين تكون تجلياتها في الطبيعة والوجود . .

والواقع أنّ الأرسوزي قد قرن صورة الأمّة بصورة اللسان حين جعل فيه ثلاثة جوانب :الاسم والمعنى والصورة ، وإذا كان المعنى المطلق هو غاية الغايات ومنتهى التشوّف فإنّ أسماءه هي الدّوالّ عليه ، والصورة هي التجليات الفنية له .

وبهذا يعود الأرسوزي من حيث قصد أو لم يقصد إلى النظريّة النصيريّة في المعنى (علي / الله) والاسم (محمّد) والباب (سلمان ..) ، ويصوغ من هذه النظريّة الدينيّة القديمة نظريّة للوجود ورؤية للأمّة العربيّة تناسب مشاغل القوميّة في سوريا وقتذاك ، ويعبّر عن خطاب جديد لم يستطع أن يتخلّص في صياغته من مقالة فرقته الهامشيّة سياسيًا . ويبدو التماثل صرفًا للغاية حين يرى فنّ الحياة هو فنّ تجلّي الآيات والتعبير عن ينابيع المعنى والمثل الأعلى .. ويعود هذا الفنّ إلى استلهام العناية الإلهيّة ، والآيات المتجلية في الوجود ، وبذلك يصبح "التفكير الرحماني" فنّ سبر الوجود والغوص في أعماقه والتدرّج في ذلك حتّى الإدراك الحقّ للظواهر . والامتلاء بالحكمة من وجودها ، وعندئذ يتحقّق الإبداع بأصالة المثل الأعلى .

هذه الرؤية هي تمامًا نظريّة التّدرج في المراقي والأكوار ، وإنّما الغاية استصفاء النفس بالعلم حتّى بلوغ مرتبة الباب ، والوصول إلى مكاشفة المعنى/ الله ، وهو في تصوّر الأرسوزي ، المثل الأعلى .

يشرح الأرسوزي ذلك :

«لكلّ أمّة أصيلة وجهتها ووجهة الأمّة العربيّة الحياة نفسها ، فمن الحياة استوحت نظرتها ، وبالحياة اقتدت في صورتها ، حتّى إنّ نظرتها الرحمانيّة المثالية هذه تظهر على مؤسساتها ومفاهيمها العليا ظهور نبرة الإيقاع على الأنغام في الأنشودة .

لقد تجلّت الكائنات للذهن العربي على مثال الأحياء : تجلّت له دائبة على الكشف عمّا انطوى فيها من فحوى ، بل منطوية على مثل أعلى يتعدّاها ، وهي تنزع إليه أفرادًا وبالجملة كأنّما الطبيعة حسب هذا الذهن أنشودة ، كلّ من موجوداتها محصلة ظروفه ، ينعكس عليه وراء المجموع على درجات متفاوتة .

---

(1) *راجع الأرسوزي ، الدولة والأمّة ، دمشق [1954] ص29 .*

والذهن العربي إذا لخّص نظريّة في الكائنات بهذه الحكمة (الصّورة المرئية L'Homme Dieu) هي الغاية الكلية ، أدرك أنّ كلاّ من الموجودات ذو صبوة ، وغاية هذه الصبوة هي الآية التي تجسّدت إنسانا في النبي صاحب الرسالة . وكلّها "رشيم" و"شيخوخة" توجزان حدس العربي في حدّي نموّ الأحياء ، فتشيران إلى تلك الحقيقة ، فكلمة "رشيم" تشير إلى المصوّر باشتقاقها من رشيم بمعنى "رسم" وكلمة شيخوخة خاصة تكمن في الرشيم كمون الأنشودة في مصوّر إلهامها وعلى هذا فإنّ اللوح المحفوظ هو من العالم بمثابة المصوّر من عمر الأحياء ، وكلمة عمر مشتقة من العمران ، وهل العمر إلاّ سجلّ هذا المصير ؟ »(1) .

والحاصل أنّ هذا الجيل المثقّف من النصيريّة قد عالج إشكاليّة التأويل في الكلمة الإلهيّة والعقيدة النصيريّة معالجة تطبيقية حضاريّة ، وجدّد بما قال في تصوّره لمقالاته الدينيّة ، ودعا من خلال ذلك إلى ما يستقرّ به المجتمع السّوري الحديث من نبذ التعصّب وإقرار التسامح وتحقيق ما يتوقى به المجتمع من شتى الأسباب، وأوّلها نظرة شاملة إلى الظواهر ، هي نظرة عقلانيّة .

بهذا أضحى ينادي أهل الفرقة الهامشيّة وقد سادت عقيدتها وديانتها بين أتباعها. ويرى الكثير ممّن درسوا النصيريّة أنّ هذا الجيل المثقّف قد استطاع بهذه المقالات وإقرار مبدإ التأويل وقبول المخالفة والسموّ فوق الضغائن الدينيّة الطائفيّة والخصوصيّة الضيّقة أن يجعل من عقائد الفرقة مشغلا وطنيا ثمّ همّا قوميّا . فتحوّل التأويل للعقيدة دون الخروج عن أصولها وسنّتها إطارًا للفعل الاجتماعي والمادّي واسعًا . وأمكن لشباب النصيريّة أن يستمروا دعاة إلى قضايا الوطن والإنسان وزادوا بهذا الجهد من الإسهام في سيادة فرقتهم الأصلية .

هل يمكن لهذه المقالة بتجدّد التأويل لكلمة الله أن تحقّق استمرار سيادة الفرقة الهامشيّة ؟

الجواب : نعم ! لأنّ هذه المقالة هي من أصول القيم المعرفيّة الحديثة ، ومن أجلّ مشاغل العمران المعاصر ، ولم يناد بها مثلما ما نادت بها الحداثة حين نبّهت في كلّ مناسبة إلى معضلة الوثوقية والتعصّب لأحادية الآراء ، وانتصرت دائما لكون الإنسان منازعًا في كلمة الله ، صانعًا لدلالتها ، بما أوتي من عبقريّة في الملاءمة بين غاياته الوجودية ومقتضيات العمران .

وظنّنا أنّ الفرقة الهامشيّة مثل النصيريّة لا تستطيع أن تسود في الوقت الحاضر ولا حتّى في المستقبل القريب بدون هذا الأصل المقالي واتّخاذه عقيدة دون نفي لسنّتها .

---

(1) راجع *الأرسوزي ، رسالتا الفلسفة والأخلاق ، دمشق 1954 ، ص 7.6* .

ولكنّنا نلاحظ كما يرى كلّ المختصين في دراسة البلاد السورية الحديثة ، أنّ هذا الجيل المثقف من أبناء النصيريّة قد مهّد باجتهاد كبير **لقيام الدولة الحديثة** ؛ ولمّا تولّى كثير من العسكريين النصيريين إدارة دولتها وسياسة البلاد لم يعد لتلك المقالة ذكر ، وفقد مبدأ التأويل شرعيته ، وغلب على الحال منطق الإدارة العسكريّة لا سياسة الحقوق المدنيّة ، عندها سارت الفرقة ، وقد سادت بالمؤسسة العسكريّة ، إلى الاستبداد شيئا فشيئا .

ومعناه أنّ القيم التي استزرعها مثل الأرسوزي وشيوخ النصيريّة من قبله لم تجد تربة سياسية صالحة ولا مناخا اجتماعيًا مناسبًا ، ولم تؤثّر الحداثة الفكريّة في قيم الناس ورؤيتهم لوجودهم . فلم تتغيّر نظرتهم ، ولم تبلغ آراء الأرسوزي وغيره أعماق الفكر السوري ومنها العربي ، لذلك وجد الاستبداد أرضا طيبة فكان بديلاً لمبدإ التأويل وإقرار حقّ المخالفة وتجدّد الفهم وحقّ الإنسان في الكينونة برأيه هو .

والواقع أنّ شأن سيادة النصيريّة بالمؤسسة العسكريّة والاستبداد ليس شأن فرقة على وجه الخصوص ، وإنّما هي الظاهرة الغالبة في البلاد العربيّة ، ولهذا الأمر أسبابه التي شرحها رجال الإصلاح والكثير من الدّارسين بما يُغني .

وإنّما نرى أنّ سيادة النصيريّة ، وإن أخفتها الدولة الحديثة بالقومية ، وعدم الالتفات إلى المسألة الطائفيّة ، لا يمكن أن تستمرّ بالاستبداد ، تمامًا كما لا يمكن أن يستقر أي استبداد في عصر أضحى من أجلّ همّه تأسيس كلّ ما في الكون على حريّة الإنسان وعبقريّته : وشرط الاستمرار هو الانخراط في شروط الحداثة ، ومن أهمّها كما قلنا ظاهرة التأويل المتشعبة عن العقلانية .

2

أمّا البابيّة والبهائيّة فقد عرفتا شأنًا مختلفًا . فأوّل أصل صرّحتا به دونما تردّد و التباس هو قولهما بتجدّد الوحي والرسالات وإقرارهما في الوقت نفسه بأنّ كلمة اللّه واحدة ، وتعنيان كلمة اللّه في ذاتها . ولئن شرحنا ذلك سابقًا فإنّنا نقف منه على أنّ الظهورات الإلهية إنّما هي ترجمة أخرى لكلمته ، وذلك بمقتضى حال الناس ؛ ومعناه أنّ حقيقة الإنسان هي بالضرورة متطوّرة بتطوّر اجتماعه ولا يسعُ أن نجري حقيقة على الإطلاق لأن لكلّ مقام وحالٍ حقيقته . ونعني بالحقيقة هنا ما يتقوّم به أمر الإنسان المؤمن ويصلح وجوده ، وكذلك الغاية من أعماله .

يحلّل محمّد مصطفى هذا في أحد الدروس إلى البهائيّة قائلا :

«[إنّ] تطوّر البشريّة لا يقف عند حدّ ، والشرائع المنظمة له لا تقف كذلك عند حدّ . وكما تختلف الظروف التي توجهها وتحدثها كلّ مرحلة من مراحل التطوّر كذلك يجب أن تختلف القوانين والأحكام في مرحلة من الأخرى ، وإلاّ لما كان هنا شيء اسمه تطوّر . وكما يعني التطوّر دخول المجتمع في ظروف وأحوال تختلف عن الظروف والأحوال التي كان عليها ، ومن ثمّ تتجدّد مرحلة جديدة من مراحله ، وإلاّ فالعقيدة الروحية والنظريّة أو أي نظام روحي يكون بغير قيمة ما لم يكن له أثر عملي في الحياة ، حتّى مظاهر التعبّد إلى الله فإنّها أيضا تاخذ طابع العصر الجديد الذي يفتتحه الرسول الجديد ، وإلاّ فيستحيل على الشارع الحكيم أن يترك التعبّد الذي هو أخصّ علاقة بين العبد وربّه دون الدخول في الكور الجديد والاصطباغ بصبغة جديدة. فالعبادات ، مالم تتطوّر بمشيئة العزيز الحكيم ، تظلّ في مقام الوردة المحرومة من فيوضات الربيع ... فيها كلّ الخصائص ولكن قطرها وجمالها كامن في براعمها لا يظهره إلاّ الربيع والمرحلة الجديدة هي ربيع حياة الإنسانية » (1).

ويقوم هذا الإقرار على وعي بظرف الإنسانيّة الحديث ومشاكل الاجتماع ، وقد أحوج هذا إلى رؤية أخرى ، وإلى قيم تختلف عبارتها وإن عدّت في الأصل والجوهر واحدة :

« وكيف يستطيع عالم اليوم ـ حتّى إذا أراد أن يفعل ـ أن يحدّد الفاصل بين النّجس وغير النّجس أو بين المشرك وغير المشرك؟! .. إنّه اليوم يسير في اتّجاه جديد ، يشاء أم لم يشا ، لأنّ صوت الحقّ ارتفع مناديا :« كلكم أوراق شجرة واحدة وأثمار غصن واحد » (2)؛ ولأنّ بهذا النّداء الأعلى تمزّقت صور التفريق بين الجنس البشري الواحد ، وأصبح القول بها، بالتفريق الديني أو المذهبي أو العنصري أو الجنسي أو أي لون من ألوانه ـ دعوة تنفّر من سماعها الشعوب التي حطمت تلك الفوارق وأخذت تتقدّم في ثبات واطمئنان نحو مركز اللقاء بينها وهو الوحدة والأخوّة العامة .

---

(1) راجع *النبأ العظيم*، ص 82 .

(2) راجع بهاء الله ، *الإشراقات* ، *الإشراق السادس* ، ص 100.

وبالمثل كيف يمكن للعالم اليوم أن يحكم على كلّ صاحب يد مقطوعة بأنّه سارق ثم يكون حكمه صحيحا عادلا ؟ .. إنّ أسباب قطع اليد متعدّدة ، فهي في المصانع والمعامل والمواصلات وفي الحوادث التي لا حصر لها (..) على أنّ تلك العقوبة كانت أنجع الوسائل في منع جريمة السرقة في تلك الأزمنة التي عاش فيها الإنسان في الصحاري والبوادي (..) أمّا اليوم فمستلزمات العصر قد خلفت وأصبح توفير الأيدي العاملة من أهمّ عناصر الاقتصاد ، وقطع يد السارق يؤثّر حتمًا في الجهاز العام (..) لذا جاء حكم السارق في شريعة حضرة "بهاء الله" قوله تعالى :« قد كتب على السارق النفي والحبس ، وفي الثالثة فاجعلوا في جبينه علامة يعرف بها لئلا تقبله مدن الله ودياره »(1) ... «(2) .

إنّ هذا الوعي بتغيّر الأحوال هو الأصل الذي بنت عليه البابيّة عقيدة ظهور الله في مقام الشيرازي ليعلن ديانة جديدة هي مرّة أخرى تأويل في الأصل للآيات القرآنية ؛ ودفع هذا الوعي أيضا إلى إنباء الباب بمقالة من " يظهره الله" تجديدًا لدعوته ، مهما قصُرت فترتها ، ولم يسع البهاء أن ينكر نفس المبدإ والإعلان عن تجدّد الرسالات إلى ما لا نهاية له ، بشرط ألاّ يدعّي مدّعٍ ديانة جديدة قبل مرور ألف سنة على دعوة البهاء .

والمفيد من هذه العقيدة أنّها تطرح إشكاليّة التأويل للكلمة الإلهيّة وتجدّد التّفسير للوحي ، وتجعل من تحوّل المعاش وتطور الأصول مرجعًا تتعبّد به الشرائع الحادثة ؛ وقد نجم عن هذا أن أوّلت النصوص القرآنية احتجاجًا على دعوتها وانتصارًا لعقيدتها ، وكذلك اشتقت مقالاتها من نصوص الأناجيل والتوراة ، وهي إذ فعلت فإنّها اعترفت بها جميعًا وحرصت على اشتمالها واحتوائها دون السّير على تفاسير القدامى لها .

إنّ البابيّة ـ البهائيّة قد أخبرت بما لا شكّ فيه عن أنّها ذات حقّ في فهم القرآن بأوضاعها الجديدة ، وصاغت لذلك رؤية لا يمكن تقريبها من رؤية أهل التفسير في السنّة الإسلاميّة ، وأقامت الحجّة مرّة أخرى على أنّ كلمة الله "حيّة"

---

(1) راجع بهاء الله ، كتاب الاقدس ، الآية 111 ، ص 8 . جاء في إحدى خطب عبد البهاء : « ... إنّ جميع البشر هم عباد الله الاكبر ، وإنّ الله خالق الكلّ ، وإنّ الله رازق الكلّ ومحيي الكلّ ، كما انّه رؤوف بالكلّ . وجميع الناس يكوّنون الجنس البشري (..) وقصارى القول انّ حضرة بهاء الله اعلن وحدة العالم الإنساني كي يعيش البشر مع بعضهم البعض كما يعيش الأخ والأخت والأمّ والابن والابنة والأب معًا .. » راجع خطب عبد البهاء في أوروبا وامريكا . طبعت بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بشمال افريقيا اديس أبابا .. حبشة [د.ت] ص ص 158 ـ 159 .

(2) راجع النبأ العظيم ، ص 84 . 85 .

بتأوّلها ونابضة "بثقافتها" ، وأنّ المرجع في اقتطاع الفهم المناسب ليس اللّه وإنّما هو حضرة الباب أو حضرة البهاء أوكلاهما ، وإن أعلنا وحيا فإذا زعم الباب وكذا البهاء أنّهما تجل للّه كان كلاهما في عداد المقدّس وأصاب علماء البابيّة والبهائيّة من بعد وفاتهما فضل الفهم والبيان لأصول الديانة الجديدة ، وبذا تستمرّ حياة الكلمة الربّانية ملتبسة بأحوال الناس واجتماع الفرقة .

إنّ البهاء يستشهد على هذا التجدّد بالآيات القرآنية ، ويقرّر منها تجدّد رسالات اللّه إلى الخلق بما يناسب حقائقهم الجديدة :

«وجدير بالملاحظة أنّ القرآن الكريم يقرّر أيضا مبدأ عامّا في ظهور الرسل يشمل جميع الأديان بغير استثناء ، وهذا المبدأ هو أنّ لكلّ أمّة أجلا وأنّ انقضاء الأجل إنّما يتحقّق بظهور كتاب جديد به يختتم اللّه السابق ويفتح اللاحق .

1 ـ **« لكلّ أمّة أجل ، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون »** (الأعراف : 7/ 34) .

2 ـ **« ما تسبق من أمّة أجلها وما يستأخرون »**(المؤمنون 23/ 43) .

3 ـ **« ولكلّ أجل كتاب يمحو اللّه ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب »** (الرعد 38/13) .

ويستفاد من هذه الآيات المباركة دليلان على أنّ ختم النبوّة لا يفيد ختم الوحي الإلهي :

الأوّل :أنّه بالنظر إلى الوحدة القائمة بين جميع الرسل فأيّ لقب يكون لأحدهم هو حقّ بالنسبة إلى الجميع ؛

الثاني : أنّ الفيض الإلهي مستمرّ بلا انقطاع وأنّه تعالى يرسل من يشاء بلا تقيّد وأنّه جعل لكلّ أمّة أجلا » (1) .

إلى هذا المبدإ في اعتبار الأجل يرجع ظهور الباب ثمّ البهاء ، وهما معًا إعلانان لحقيقة دينيّة أخرى ولتأويل آخر للكلمة .. وبهذا المبدإ يحتجّ البابيّة والبهائيّة على عقائدهما تأويلاً للكلمة الأصيلة .

جاء في الدرس السادس الذي قدّمه ابراهيم جورج خير اللّه في الولايات المتحدة الأمريكيّة حول" أصل الإنسان ومصيره : من أين جاء وإلى أين يصير" :

« إنّ عدن تعني جنّة اللّه وليست بمكان . فلا شجرة للعلم والشرّ يمكن أن تنبت على الأرض . إنّها ليست بالشجرة الحقيقية . أمّا الأنهار التي ذكرت في التكوين (II/ 10 ـ 14) فإنّها ليست الحقيقة لأنكم لا ترون أبدًا أنهارًا ذات أربعة فروع (ثمّ أخبرنا في

---

(1) *راجع مذكرات علي نخشواني ، في النبأ العظيم ، ص 68 .*

محاضرة لاحقة أنّ النهر الأعظم هو ظهور الله وأنّ فروعه الأربعة هم أبناء البهاء الأربعة) (..) إنّ شجرة الحقيقة وشجرة الحياة هما الله ...»[1] .

ولئن لم نقف على مثل هذا التأويل عند غير البهائية ولا على مثل فهمهما لسفينة نوح وهيكل سليمان .. فإنّنا نقف من خلال هذا على أنّ البابيّة والبهائيّة قد وضعتا بالفعل رؤية متكاملة الجوانب ؛ وأصل تكاملها أنّها تفسّر قصّة الخلق وسائر العالميّات وكذلك النبوّات وسائر شؤون المعاد والأخرويات بمبدإ الظهور الإلهي . ولا تدعي مع ذلك انفصالا عن تراث وسنّة حين تحتجّ لتأصيلها بالسّماع عن الباب أو البهاء ، أو حتى عبد البهاء ، وتصبح الإشراقات والكلمات المكنونة هي الوحي الجديد أو شبه الوحي الملزم ببيان آخر وفهم حديث لأصول الخلق .

وبيّنا ذلك سابقًا من خلال عقيدة البهائيّة في الموت والقيامة والجنّة والنار والصّراط والنجاة والغفران ممّا فصّل البيان الفارسيّ .

والمهّم من هذا التأويل البهائي أو حتّى البابي أنّه لا يُعلنُ عن مرجعيّة تأويليّة جديدة فحسب وإنّما يخاصم بتلك المرجعيّة نفسها تفسير القدامى للقرآن . ويعتبر فصل الاحتجاج على تبشير القرآن بظهور الباب والبهاء، وكذلك نصوص الأناجيل والتوراة من أطرف الفصول في التأويل .

جاء في النبأ العظيم :

«والقرآن الكريم يشير إلى هذه الحقيقة : « ترجف الراجفة تتبعها الرادفة .. فإنّما هي زجرة واحدة » (النازعات :13/79) . **ومعنى الزجرة الواحدة هي أنّ الراجفة والرّادفة متحدتان في المصدر والهدف بحيث تتمّ إحداهما الأخرى بغير انفصال ولهذا فقد أشار حضرة بهاء الله إلى حضرة الباب مبشره الفريد بقوله :"إنّه مظهري الأوّل (..) وليلة القدر التي وردت الإشارة إليها (..) إنّما تشير إلى تلك الليلة المباركة والواقعة في 5 جمادى الأولى لسنة 1260 هـ . الموافقة ليوم 23 مايو سنة 1844 م . وهي الليلة التي شهدت أوّل مؤمن بحضرة الباب ، فقد كان ملا حسين بشروئي أوّل من آمن بالدعوة أثناء تشرّفه بلقاء حضرته وبقائه في محضر الأنوار من الغروب حتّى آذان الفجر .."سلام هي حتّى مطلع الفجر** (القدر :5/97) .. **والملائكة التسعة عشر (19) المذكورون في سورة المدثر «عليها تسعة عشر» هم المؤمنون الأول بحضرة الباب قبل**

---

(1) راجع *E.G.Browne, Materials for the study of the bàbi Religion, p 134 -135 .*

إعلان الدعوة العامّة[1] ، وكان عددهم ثمانية عشر (18) وسماهم حضرة الباب بحروف الحيّ (ح =8 + ي =10= 18 بحروف الجمّل ، وبالإضافة إلى حضرته فيكون المجموع 19 ...» [2].

ويعلن البهاء للعلماء أنّه أصل هذا البيان ومرجع هذا الدين ومبين هذا التأويل . قال في الكلمات الفردوسية :

«إنّا نفخنا في الصّور وهو قلمي الأعلى ، وانصعق منه العباد إلاّ من حفظه اللّه فضلا من عنده وهو الفضال القديم . قل يا معشر العلماء هل تعترضون على قلم إذا ارتفع صريره استعد ملكوت البيان لإصغائه وخضع كلّ ذكر عند ذكره العزيز العظيم ، اتقوا اللّه ولا تتبعوا الظنون والأوهام ، اتبعوا من أتاكم بعلم مبين ويقين متين » [3].

ولا شكّ أنّ مثل هذا التأسيس للوحي الجديد هو مثل كلّ تأسيس لأيّة ديانة ، ولكنّ المهمّ أن يتولّى الأتباع هذه الديانة ببيان آخر وذلك بعد البهاء ، ويبدو أنّ البهاء كان واعيا بضرورة تنظيم الفهم و"تقنين" التشريع بما تأوّل الناس فكان إلحاحه على بيت العدل إلحاحًا مطلقًا .

«إنّا أمرنا أمناء بيت العدل من قبل في الألواح أن يختاروا لسانا من الألسن الموجودة أو يبتدءوا لسانا ويختاروا أيضا خطا من الخطوط ، ويعلّموا الأطفال به في مدارس العالم حتّى يشاهد العالم وطنا واحدًا وإقليمًا واحدًا . إنّ أبهى ثمرة لشجرة العرفان هي هذه الكلمة العليا كلكم أثمار شجرة واحدة وأوراق غصن واحد » [4].

«قد سطّرت في هذا الحين من القلم الأعلى هذه الجملة وتعدّ من الكتاب الأقدس ، وهي إن أمور الملّة معلّقة منوطة برجال بيت العدل الإلهي أولئك أمناء اللّه بين عباده ومطالع الأمر في بلاده » [5].

---

(1) *انظر في هذا الشأن : «محمد رشاد خليفة ، دلالات جديدة في إعجاز القرآن ، القاهرة [د.ت] وردّ حسين تاجي محمد محيي الدين ، تسعة عشر ملكا»، بيان أنّ فرية الإعجاز العددي للقرآن خدعة بهائية ، ط 2 ، القاهرة ، 1985 .*

(2) *راجع النبأ العظيم ، ص 22 ؛ 108 ـ 109 .*

(3) *راجع بهاء اللّه ، الكلمات الفردوسيّة ، ترجمة فرج اللّه ذكيّ ؛ القاهرة 1343 هـ ، ص 125 .*

(4) *راجع بهاء اللّه ، الإشراقات ، الإشراق السادس ، ترجمة فرج اللّه زكي ، ص 100 .*

(5) *راجع نفسه ، الإشراق الثامن ، ص 101 .*

ولبيت العدل أن يحقّق غرضين متناقضين ؛ فهو إمّا أن يقنّن الفهم وتفسير الوحي الجديد إلى حدّ لا تبقى معه حريّة للمؤوّل ، ويؤسّس بذلك مرجعيّة كهنوتيّه تصبح مصدر وثوقية ؛ وهو عكس الغرض من مقالة البهائيّة في تجدّد الأديان والرسالات ؛ وإمّا أن يتولّى علماء بيت العدل تجديد الفهم والتأويل بما يناسب المستحدث من المشاغل ، وما يطرأ على مجتمع فرقتهم من مهمّ الطوارئ ، عندها يصبح بيت العدل مشرفا على الفهم المتجدّد لوحي البهاء .

إنّ هذا الغرض الثاني هو الذي بدا من شتّى المقالات البهائيّة ؛ والسّبب أنّ الدعوة إلى اعتناق الديانة البهائيّة كان أصل مشاغل الفرقة ؛ ثمّ إنّ تعاليم البهاء تدعو إلى تأسيس ديانة عالميّة تجمع البشر كلّهم وتؤلف بين الإنسانية جمعاء .

لهذا كان على البهائيّة ، وهي تدعو اليهود والمسلمين والمسيحيين والبوذيين والهندوسيين ... أن تقدّم لهم عقائدها بما لا ينافر عقيدة كلّ طائفة من هؤلاء . وقد سبق أن نبهنا إلى بحث ستايلز (S.Stiles) حول تبشير البهائية للزرادشتيين بإيران . ولولا أن قالت البهائيّة بنبوّة زرادشت وأفاضت في عقيدة الظهور الإلهي بالمقامات البشريّة وأعلنت أنّها تتبع نبوّة زرادشت وحكمته في كور جديد ، بما يحقّق تجويد العقيدة الزرادشتية ما كان الزرادشتيون ليعتنقوا البهائيّة .

وكذا كان أمر البهائيّة مع المسيحيين واليهود حين أوّلت نصوصهم من الأناجيل والتوراة واعترفت بالنبوات فيها كما اعترف جميعهم ، وقالت بالمقالات المهدويّة التي اعتنقها اليهود . فإذا زدنا على هذا كلّه مناصرة البهائيّة للأقليّات الدينيّة في إيران عمومًا وتسامحها معها وحرصها على الإحسان إليها وتمكينها من كلّ حقوقها إن دخلت عقيدة البهائيّة .. فإنّ في ذلك ما يشجّع على إقبال أهل الديانات في إيران ممّن يعانون من سيادة السنية الشيعية وسلطة علماء الإماميّة على اعتناق البهائيّة .

والواقع ، لتحقيق هذا الغرض - أنّ البهائيّة تؤوّل أصولها بما يقتضي تحقيق عالميتها .ويبدو لنا تصريح شوقي أفندي مثيرًا وجريئًا حين أعلن أنّ البهائية تجلّ جديد للعقائد البوذيّة وظهور حديث للعقيدة الهندوسية ، وهو ما دفع مثل م .مومن (Moojan Momen) إلى النظر في علاقة البهائيّة بالهندوسيّة والبوذيّة ودراسة وجوه التماثل (1) . ويهمّنا أن نقف من هذا المثال على تأويل البهائيّة الجديدة لأقدم العقائد تحقيقًا للدعوة . واحتواءً للأديان السابقة .

يبدو من دراسة م .مومن (Moojan Momen) لـ"الهندوسيّة والعقيدة

---

(1) راجع *Shoghi, God Passes By wilmette III , 1961 pp 57 -8,94 -7*

البهائيّة" (1) نتيجتان اثنتان : أولاهما أثر الديانات الهندوسية في التعاليم البهائيّة الأصلية . وذلك من خلال التقارب إلى حدّ التماثل بين عقيدة البهاء في اللّه ونواميس العالم وخلاص الإنسان والمعاد ، ومجمل العقائد التي عليها اتّفاق أهل الديانات الهندوسية، وهي براهمن (Brahman) (2) ودرهما(Dharma) ، وسمسارا (Samsara) ، وموكشا (Moksha) ؛ والثانية تأويل البهائية ، بداية من بهاء اللّه نفسه ، لعقائد الهندوسيّة وتقريب عقائده منها وتقديمها لأهالي الهند على أنّها من صلب تراثهم ، غايتها تطوير عقائدهم ومنع الاختلاف بينهم ، وهو مِنْ ثَمّ من بشّرت به نصوص الهندوسيّة ومنها بهاقفادجيتا (Bhagavad Gita) وكالكي (Kalki) .

ففي "العالم العلوي" وفّق بهاء اللّه بين المختلفين الهندوس في براهمن (Brahman) ، فلا هو عنده بالحقيقة المطلقة التي تدرك في الفرد وبداخله كما تدرك الروح (atman) فقط ، ولا هو أيضا بالمنفصل عن العالم ، وهو غيره ، فحسب ، وإنّما براهمن فوق إدراك البشر لطبيعتهم المحدودة ، وإنّ كلّ ما قالوه فيه صحيح ولكنّه غير ذلك بالتحديد . ومن ثمّ كانت مقالة كلّ الديانات في الإله براهمن شيئا من الحقّ وليس هو بتمامه وعينه ، فاللّه / براهمن إذن متعال عن الخلق لا يدركونه على وجه الحقيقة (3). وهو أيضا متجلّ لهم بظهوراته من ناحية وآياته من ناحية أخرى .. وبهذا جمع البهائيون اختلاف الديانات الهندوسية وعرضوا عقيدتهم في الإله عرضا من جنس العقيدة الهندوسية المجملة . (4)

---

(1) راجع *M.Moomen, Hinduism and the Bahà'i Faith, Oxford, George Ronald, 1990*

(2) *تعتبر نظرية البراهمن معقدة للغاية ، وموضوع اختلاف بين الديانات الهندوسية وهي تعني عند إحداها الحقيقة المطلقة ، وهي لا تدرك لتعاليها ؛ وتعني عند غيرها أنّ لبراهمن ظهورات في العالم هي آياته الدالة عليه .*

(3) راجع ***Bahà'ullah, Gleanings from The writings of Bahà'ullah compiled and Translated by shoghi Effendi, London . Bahà'i Publishing Trust, 1961, XXVI, p 62 ; I, pp 3-5 ;XIX, pp46-47.***
وجاء في البشارات :« والحقّ مقدّس عن الكلّ وآياته ظاهرة في الكلّ ، ومنه الآيات وليست نفسه . والكلّ مذكور ومشهود في دفتر الكون . وصورة العالم أعظم كتاب يدرك منه كلّ ذي بصر ما هو سبب الوصول إلى الصّراط المستقيم والنبإ العظيم . انظروا إلى تجليّات الشمس فإنّ انوارها احاطت الوجود ولكن ظهور التجليات منها وليست هي نفسها ، وكلّ ما يشاهد في الوجود حاكٍ عن قدرته وعلمه وفضله وهو مقدّس عن الكلّ » . راجع البشارات . ترجمة فرج اللّه ذكي . ضمن نبذة من تعاليم حضرة بهاء اللّه القاهرة 1343 هـ ، ص 124 .

(4) *راجع م . مومن (M.Momen) ، المرجع المذكور ، ص 5 .*
"And so, in the end, according to the Bahà'i writings, the view that each one of us chooses to favourdepends only on our type or mind. In this way, the Bahà'i darshana seeks to reconcile the disagreements among the schools in Hinduism " :

ويشتدّ هذا وضوحًا حين يقرّ البهاء بظهورات الله ؛ ولمّا كان براهمن متعاليا عن الإدراك كانت سبيل المؤمنين إليه من خلال ظهورات . ولئن بشرت النّصوص الهندوسيّة بأربعة عليها اتّفاق مجمل العقائد الهندوسيّة وهي راما (Rama) وكريشنا (Krishna) وبوذا (Boudha) ثمّ كالكي (Kalki) وهو المنتظر ، فإنّ بهاء الله قال بلطف الله بخلقه وإرسال الظهورات إليهم كلّما فسدت حالهم وعمّ كفرهم وانحطّت أخلاقهم واعترف بأنّ موسى وزرادشت وعيسى ومحمدا هم ظهورات الله .

ولمّا قال أحد الهندوسيين لعبد البهاء :« إنّ غايتي هي أن أبلغ رسالة كريشنا إلى العالم ما وسعني ذلك » أجاب عبد البهاء بأنّ رسالة كريشنا هي رسالة المحبّة ، وكلّ أنبياء الله حملوا إلى النّاس رسالة المحبّة (1) ، وأضاف : سواء كان موسى أو عيسى أو زرادشت أو كريشنا أوبوذا أو كونفوشيوس أو محمّد فهم جميعًا أصل هداية عالم البشريّة (2) .والطريف أنّ البهائيّة تعتقد منذ عهد عبد البهاء أنّ بهاء الله هو الظهور الذي بشرت به كتب الهندوسيّة بعد بوذا ، وهو عين كالكي (Kalki) ، وهو لذلك سيبدأ في الهند وفي العالم عهدًا جديدا هو العهد الذهبي عهد التقدّم والازدهار (3) .

بهذه العقيدة في ظهور البهاء تصبح الديانة الجديدة استمرارًا للهندوسيّة وتجلّيا لدور من أدوار براهمن ، غاية الغايات أو الحقيقة المطلقة ، وعلى هذه العقيدة يتوقّف تأويل العالميّات ، وبيان الشرائع وتحديد المبادئ التي ينجو بها المؤمن البهائي داخل الفكر الهندوسي .

وأوّل ظاهرة كان على البهاء أن يقدّرها تعبّد الهندوسيين لبراهمن بوسائط كثيرة إلى حدّ اعتبارها نزعة وثنيّة فتراءى للبهائيّة أنّ هذا العهد الجديد إنّما هو عهد نضج الإنسانيّة وترقّي تفكيرها بالتعلّم والتثّقف وانتشار المعارف ، فلم يعد مقبولاً عبادة الإله بأوثان .

وإذا اعتقد الهندوس أنّ شيفا (Shiva) أو اندرا (Indra) ، أو كالي (Kali) إنّما هي أسماء وآلهة تمثّل كلّ واحدة أو واحد منها جانبا من براهمن ؛ فإنّ البهائيّة قد احتوت هذه العقيدة بأن جعلت من أسماء الله وصفاته دوال على جوانب من

---

(1) راجع *Abdùl-Bahà,Paris Talks.London, Bahà'i Publishing Trust, 1961, p 35 .*

(2) راجع *Abdùl-Bàhà, The Promulgation of Universal Peace .Wilmette ; Bahà'i Publishing Trust, 1982, p 344 - 6 .*

(3) راجع م . مومن (M.Momen) ، ص 33 . 6 ، راجع أيضا :
Mishra, P.N , Kalki Avator . Delhi, Bahà'i Publishing Trust, 1977 ; Munje, H.M, The Whole World is but one Family . Delhi, Bahà'i Publisching Trust, 1980 ; idem, 1844 A.D. The Pinpoint Target of All Faiths .Spiritual Assembly of the Bàhà'is of Malaysia, 1982 .

حقيقة واحدة هي الله أو براهمن (1) .

أمّا القوانين المنظّمة للعالم وحياة الإنسان والمعبر عنها ب"دهرما" (Dahrama) فمنها ما هو ثابت وكونيّ لا يتغيّر ومنها ما هو متعلّق بحياة الإنسان ، وهذه القوانين هي على الدوام متغيّرة . وتعاليم البهاء شديدة المشابهة لتعاليم الهندوسيّة إن لم تكن مماثلة ! ففي الصنف الأوّل الثابت وضع م . مومن (M.Momen) مقارنة جيدة بين نصوص الهندوسيّة (مثل بهاقفادجيتا) (Bhagavadgita) والاوبانيشاد (Upanishads) وعقائد بهاء الله. وتجلّى من الإلحاح على الخير وطهارة النفس والحثّ على التنزّه عن ماديّة العالم ، والإيمان ، والالتزام بالحقيقة ، والامتناع عن الشتم والعنف ، والسرقة والحرص على مراقبة النفس ، واحترام الوالدين ، والمحبّة والطمأنينة والاستقامة والتأمّل والتعبّد ، وصدق الخطاب .. ما يشير إلى قيم كونيّة غايتها رعاية الإنسان وتربية نفسه والحث على الخير ونشر ما يفيد الإنسانيّة جمعاء .

ولكن تطبيق هذه المبادئ الأصول إنّما ينهض به التشريع والأحكام ، ويمثل حرص البهاء على تغيير بعض العقائد الهندوسيّة الهامّة مراعاة للنفسيّة الهندوسيّة نفسها وأحوال منتحلي تلك العقائد في الهند ، من أهمّ المقالات الجديدة في الهندوسيّة البهائيّة بتلك الآفاق .

ونعني أنّ البهاء قد نقد مثل غيره من الهندوسيين مسألة التقيّد بنظام الطبقة الاجتماعيّة (Caste) وأحكامها ، ولاحظ أنّ هذه الأحكام قاسية إلى حدّ أنّها تمنع وحدة المجتمع وتشتّت المؤمنين وتحول دون الترقي الاجتماعي وعموم العدالة والمساواة وانتشار المحبّة ؛ ولاحظ أنّه إذا كان نظام الطبقة قد حقّق فيما سبق توازن المجتمع في الهند واستقراره ، وكان ذلك مشتقّا من رؤية لأصل الإنسان ومصيره .. فإنّ الاجتماع الحديث لم يعد يسمح بذلك . ويبدو للبهاء وسائر البهائيّة أنّ نظام الطبقة يعيق التقدّم ويمنع أسباب انتشار المحبّة والسلام والعدالة (2) . لذلك قال في أكثر من موضع من كتاباته :

«كلّكم أثمارُ شجرة واحدة وأوراق غصن واحدٍ . ليس الفخر لمن يحبّ الوطن بل لمن يحبّ العالم » (3) .

وفي هذا المنزع الكوني والإنساني ما يفسّر موقف البهاء من كلّ العقائد والديانات الهندوسية ؛ وهو موقف القبول والاعتراف بها . بل تدّعي البهائيّة أنّها تطوّر لها لأنّها مندرجة في سياقها ومضطلعة بتوحيد المختلفين ، باحثة عن ألطف الأسباب لتحسين وضعية الهندوسي البهائي . وهنا كانت مقالة البهائيّة

---

(1) *راجع م . مومن (M.Momen) ص 11 ـ 12 .*

(2) *راجع م .مومن (M.Momen) ، نفسه ، ص 22 ـ 23 .*

(3) *راجع بهاء الله ، الإشراقات ، الإشراق السادس ص 100.*

في عقيدة الخلاص (Moksha) الهندوسيّة ؛ فالهندوسيون يرون ثلاث سبل للخلاص : إما بنظريّة الكارما (Karma) ، وهي الخلاص بخيّر الأعمال والفضائل ؛ وإمّا بنظريّة الحكمة (Jnàna) ، وهي الخلاص بعميق التأمّل والرياضات الشاقة كاليوقا للتقليل من سلطان المحسوس وإدراك أعماق الروحانيات ؛ وإما بنظريّة المحبّة والعبادة (Bhakti) .

وأمام هذا الاختلاف بين الهندوس علّم البهاء أنّ السبيل إلى الخلاص يكون بالوصل بين النظريتيْن الأخيرتيْن : بالحكمة والمحبّة والعبادة ، لأنّ العبادة هي معرفة الله والقرب منه . وبهذه العبادة يصل المؤمن - إن عرف الله - إلى مراتب الفردوس ، وهو تمامًا مّا يعتقد الهندوس حين قالوا إنّ المؤمن يدرك النيرفانا (Nirvana) إن عرف الإله بالحكمة الناجمة عن التأمّل .⁽¹⁾

يبيّن ما سبق إلى أيّ حدّ أفادت البهائيّة من العقائد الهندوسيّة في الأبواب التي أوجزنا شرحها ؛ والأهمّ من هذا أنّ بهاء الله وعبد البهاء من بعده لم يتردّدا في إعلان الانتساب إلى السّنة الهندوسيّة والتصريح بأنّ البهاء هو الظهور المنتظر الذي بشرت به النصوص الهندوسيّة المقدّسة . وأشارت البهائيّة إلى أنّ عهد البهاء هو عهد الرّقي الهندوسي والوئام والتآلف .. ومن هنا صاغت تأويلا جديدًا لعقائدها وقدمت صورة أخرى لديانتها ؛ وهي إذ فعلت ذلك لم تغفل جانب الكونيّة ، فأبرزت أن ديانتها الجديدة هي واحدة في سياق تلك الديانات السابقة ، وهي أشملها بالمبادئ العامّة التي دعت إليها .. فوفقت بين الخصوصيّة البهائيّة والضرورة الهندوسيّة والغائية الكونيّة ، وبهذا كلّه فتحت أبوابًا واسعة أمام دعوتها في المحيط الهندي الذي يعنينا في هذا المقام .

ويبدو لنا كتاب موجان مومن (M. Momen) الصّادر حديثًا ذا دلالة على الدعوة البهائيّة بين صفوف البوذييّن ⁽²⁾ ، فالغرض منه أن تعرض العقيدة البهائيّة إلى منتحلي البوذيّة عرضًا يبرز مواطن التماثل بين الديانتيْن ، ويلحّ بوضوح على أنّ بهاء الله هو من بشر بقدومه بوذا أو هو ماتيا (Metteya) أو (Maitreya) ⁽³⁾ أو كذا تعتقد البهائيّة . ويبدو لنا الباحث واعيا بأنّه يباشر تأليفه بشيء من الترتيب والمقارنة لإيضاح التماثل بين البوذيّة والبهائيّة ، على اختلاف العقائد البوذيّة نفسها ومدارس التفكير ضمنها ⁽⁴⁾ .

وبالفعل اتّضح من الكتاب أنّ تعاليم بوذا الأخلاقيّة هي مثيلة التعاليم

---

(1) راجع م . مومن (M.Momen) ص 29 ـ 30 .

(2) راجع *Moojan Momen, Budhism and the Bahà'i Faith, Oxford, George Ronald, 1995 .*

(3) راجع نفسه ، المقدّمة ص *VII - VIII* .

(4) راجع نفسه ، ص *VIII* .

البهائيّة ، وكأنّ هذه التعاليم هي في الحقيقة خالدة لا تتغيّر كما قال بوذا ؛ وكأنّ البهاء إنّما سار على أثره ، إن هو إلاّ ذاك الظهور الذي بشّر به . وتتأسّس تلك التعاليم على أربع حقائق : أولاها أنّ حياتنا يتعاورها التغيّر والتحوّل ، وهي سائرة دومًا إلى الألم (Suffering and Sorrow) ؛ والثانية أنّ السبب في هذا العذاب تعلّقنا بالدنيا ؛ والثالثة أنّ الخلاص من هذا الألم يكون بالعلم وتنزيه النفس عن تعلقها بالعالم ؛ والرّابعة أنّ الصّراط القويم وسبيل النجاة هو الاعتدال (1) .

ويجتهد مومن (Momen) في بيان التماثل بين عقيدة /عقائد بوذا في ماوراء الطبيعة والعالم العلوي ، وما جاء في عقيدة البهاء . وتتعلّق مسائل هذا الباب بخلق العالم والآلهة والجنّة والنجاة والأدوار (ليس بمعنى التناسخ) (2) . ثمّ يفيد الباحث بالخبر أنّ حياة البهاء مماثلة جدًّا لحياة بوذا : من تعرّض للأذى وظهور المقاومين لدعوته ونشأة الأنصار من حوله ، وكفاحه بالسلم ..(3)

وفي كلّ ما عرض الباحث حقيقتان لاتخفيان : أولاهما أنّه أوّل النصوص البهائيّة بحيث تبدو مماثلة في دلالاتها للعقيدة البوذيّة ، وقد اختار منها عقيدة ترافادا (Theravada) المنتشرة في أصقاع متباعدة من سريلانكا إلى بورما (Burma) وتايلاندا وجنوب آسيا ؛ ولم يهتم ببوذيّة ماهايانا (Mahayana) لأنّها لا تتّفق على نصوص مقدّسة ولا على تعاليم موحّدة .

أمّا الحقيقة الثانية فإنّ هذا الكتاب ، بهذا التأويل للبهائيّة ، يهدف إلى الدعوة إلى الديانة الجديدة بين البوذيّة ؛ ومعناه أنّه يصوغ من عقيدة البهائيّة ما يمكّن لها في المحيط الهندي والأماكن النائية التي دخلتها البوذيّة من قديم الزمان وسادت فيها . إنّ هذا البحث تأويل آخر في إطار البحث البهائي الهندوسي للعقائد البهائيّة .

ونرى أنّ السّبب في خصوبة هذه التأويلات الكثيرة للتعاليم البهائيّة وديانة البهاء أنّها ديانة تبشيريّة . ولم تتقيّد دعوتها بمحيطها الأصلي والتقليدي الذي نشأت فيه فكانت محتاجة في كلّ مرّة أن تعرض عقائدها بما يناسب المتصوّرات الدينيّة في كلّ أفق تقصده وفي كلّ حضارة تؤمّها . وهي إذ تفعل ذلك فإنّما تؤوّل ديانتها وتجريها على أصول جديدة وتمنحها بذلك كلّه كونيّة فعليّة . ولئن ادّعت البهائيّة مبادئ ثابتة كالتعلّق بالخير والصدق ومنع السرقة ونشر المحبّة وإعلان السّلام والإحسان ... فإنّ المهمّ أن نقف على كيفيّة تحقيق ذلك ، ليس بالتّشريع والأحكام فقط وإنّما ببيان مضمون الخير ما هو

---

(1) راجع نفسه ، 1-4 .

(2) راجع نفسه 17 ـ 46 .

(3) راجع نفسه 54-61 .

وكذا مضمون الإحسان وكذا مضمون العبادة ... وهكذا . فالمضمون هو وحده الدّال على تصوّر الحقائق المطلقة والمبادئ الثابتة بما يناسب جريانها في المجتمع وعقليّة الناس المتبعين لها والسائرين بها . ومعناه أنّنا نلفت الانتباه **إلى الفرق بين المبدإ في ذاته وإناسة المبدإ** . تلك الإناسة هي التي توقفنا على تحوّل المضمون التصوري لتعاليم البهاء من مصر إلى آخر لأنّ في كلّ مصر ثقافة ونظام تفكير .

وليس لنا أن نُغفل توابع الترجمة للتعاليم البهائيّة لأنّها ليست مجرد نقل إلى لسان بقدر ما هي بيان لمضمون عقدي يجب أن يتحوّل بالضرورة إلى آخر مختلف مناسب لطبيعة المتصوّرات الجديدة في اللسان المنقول إليه . ونظنّ أنّ ما تفيده العقائد البهائيّة من ترجمتها إلى 800 لغة منها 50 لغة هنديّة ! (1) لا يكاد ينكر في تجديد تأويلها ومسايرة مشاغل الأمم التي تتّجه إليها بالدعوة .

فإذا أضفنا إلى هذا الجانب تأويل البهائيّة للكثير من النصوص القرآنيّة والآيات العديدة من الانجيل والتوراة ، وقفنا على هذه المسالك المتشعّبة التي يفكّر بها أهل البهائيّة ويعالجون بها قضايا معظم الديانات بفكر حيّ يدّعي الأصالة بالرجوع إلى قديم العقائد ، ويعرض الحلول العاجلة لمعضلات المسائل . وفي جَمْع جيمس هاجي (James Heggie) ما يساعد على تدبّر السياقات الإسلاميّة والتوراتيّة والإنجيليّة على الأقلّ (2) .

ويظهر من مقالات البهائيين المتأخرين ادّعاؤهم أنّ البهاء هو من بشّر به المورمونس (Mormons) وهنود أمريكا الشماليّة (3) .

هل هو بحث عن تجدّد لا ينتهي ؟ هو كذلك من أجل الدعوة وتحقيق انتشار العقيدة انتشارًا واسعًا جدًا . وبهذا تبلغ البهائيّة من مجموع ألوانها جوهر ما في الإنسان وكذلك جوهر ما في الحداثة .

إنّ هذا التنوّع في تأويل العقائد لإيفادها إلى الثقافات المتباينة والحضارات المتنوّعة قد نبّه البهاء إلى اختلاف قد يحدث بين أتباعه وافتراق فأمر بالتعليم وحثّ على أن يجمع البشريّة لسان واحد .

جاء في البشارة الثانية :

«صدور الإذن لأحزاب العالم بان يتعاشروا بالروح والريحان عاشروا يا قوم مع الأديان كلّها بالروح والريحان ، كذلك أشرق نير الإذن والإرادة من أفق سماء أمر الله ربّ العالمين » .

---

(1) راجع *M.Momen, Hinduism and the Baha'i Faith, p . 56.*

(2) راجع *James Heggie, Bahà'i References to Judaism, Christianity and Islam with other materials for the study of Progressive Revelation, Oxford, George Ronald, 1986 .*

(3) راجع *Peter Smith, The Bàbi'i Religions, p 144; Collins,The Bahà'i Faith and Mormonism : A Preliminary Survey. In World Order, Volume 15, N° 1-2 (Fall 1980 : Oct 1981) pp 33 - 45*

وفي البشارة الثالثة :

« تعليم الألسن المختلفة ، وقد صدر هذا الحكم من قبل من القلم الأعلى ، فليتشاور حضرات الملوك أيّدهم الله أو وزراء العالم ويختاروا لغة من اللّغات المتداولة أو يقرّروا لغة جديدة ويعلّموا بها الأطفال في مدارس العالم ، وكذلك الخط ، فحينئذ تشاهد الأرض قطعة واحدة (طوبى لمن سمع النداء وعمل بما أمر به من لدن الله ربّ العرش العظيم »[1] .

وفي الطراز السادس :

« إنّ العلم من النعم الكبرى الإلهيّة ، ويجب على الكلّ تحصيله ـ وهذه الصنائع المشهودة والأسباب الموجودة كلها من نتائج العلم والحكمة التي نزلت من القلم الأعلى في الزبر والألواح . إنّ القلم الأعلى هو القلم الذي ظهر وبرز من خزائنه لآلئ الحكمة والبيان وصنائع الإمكان »[2] .

يمكن أن نستنتج الملاحظات التاليـة من خلال ما سبق :

1 ـ إنّ البهائيّة خاصّة قد استطاعت بموقفها من كلّ الديانات الكتابيّة وغيرها أن توهم بتجدّد الديانات وتنوّع الرسالات واختلاف التأويل . ومعناه أنّها وقفت من الظاهرة الدينيّة موقفا تأويليا **وكذلك من عقيدتها ذاتها** ؛ ويبدو لنا من خلال الأمثلة التي عرضناها أنّها جلت بحذق كبير إناسة الدين وتشكّل العقائد في صور ثقافيّة ورموز حضاريّة رغم ادّعائها دائما **(وهذا** مشروع لها) أنّ عقيدتها وحي من الله ، أيّا كانت صورة ذلك الوحي .

2 ـ إنّ غائية الدعوة قد اتّسعت على التدرج إلى حدّ اتّخاذ مبدإ الكونيّة مقالة ثابتة وهاجسا مطّردًا . وقد وعت البهائيّة أنّ من شروط الكونيّة إحكام المناسبة بين ثابت العقائد وتنوّع الرمزيّة في الثقافات المختلفة ، فخلق ذلك مرّة أخرى موقفًا تأويليًا معمّقًا مطّردًا .

3 ـ بدا وعي البهائيّة بشروط الحداثة وتحدّيات المجتمع المعاصر حين ظهر في دعوتها حرصٌ على السلم والمحبّة والتآخي وإنكار للحرب والعنف والمجاهرة بالعداوة[3]، فاستطاعت بذلك أن تسمّي الهندوسي هندوسيّا **بهائيّا ، ولا** ضير ، والبوذي بوذيا **بهائيّا** ، ولا اختلاف ، والمسلم مسلما **بهائيّا ولا**

---

[1] راجع بهاء الله ، البشارات ، ص 110 .

[2] راجع بهاء الله ، الطرازات ، ضمن نبذة من تعاليم حضرة بهاء الله ... ، ص 155 .

[3] راجـــع خطب عبد البهاء ، ص ص 88 ـ 91 (الدين سبب اتّحاد العالم) ؛ ص ص 163 ـ 166 (ترك التعصّب) ؛ ص ص 250 ـ 252 (الاتّحاد والأخوّة) ؛ ص ص 253 ـ 260 (في الوحدة) ؛ ص ص 281 ــ 285 وحدة أساس الأديان) ؛ ص ص 380 ـ 390 (وحدة العالم الإنساني) .

تنافر ؛ وهكذا بدت البهائيّة إطارًا للنظر عامًا همّه تطوير كلّ ديانة في صميم خصوصياتها !

4 ـ يظهر من عقائد البهائيّة وسيرتها قدرة على التأقلم وحرصٌ على التغيّر بما يوفّر الاستقرار والتوازن والسّيادة ؛ وفي هذا الموقف إعلان مثير عن فكر نقدي صميم ، من أجلّ مظاهره استعداد الذّات البهائيّة لنقد ذاتها ترقيا إلى ما هو أفضل وتحقيقا لمزيد من السّيادة .

5 ـ نفسّر هذه الرؤية النقدية البهائيّة بنشأة الفرقة ، بل تطوّرها خارج إيران وفي فضاء أوروبي خاصّة ؛ ونعتقد أن الحوار الذي تمّ في الولايات المتحدة الأمريكيّة وكذلك في بريطانيا العظمى وفي سائر بلدان أوروبا قد ساعد البهائيّة على إدراك شروط الحداثة ومجمل القيم الإنسانيّة ، فسرت دعوتها بها تؤلف بين صميم الديانات الشرقية وجوهر القيم الإنسانيّة التي طفقت الثورات الأوروبيّة تناضل من أجلها وظلّت النهضة الصناعيّة تنادي بها .

لعلّ دعوة البهاء في نهاية الأمر هي في تمجيد كونيّة الديانة إن كان ذلك مؤسّسا على جوهر الإنسانيّة . ومعناه أنّ كلمة الله في كلّ حالٍ قد كانت على نحو مّا كلمة الإنسان .

يسمحُ كلّ هذا في نظرنا بأن تستمرّ سيادة البهائيّة استمرارًا منقطع النظير ، وهو عكس ما رأيناه من حال النصيريّة .

ولكن النصيريّة لم تكن في ما نظنّ ديانة تبشيريّة بقدر ما كانت **عقيدة مضادة للسنيّة الإسلاميّة الشيعيّة منها والسنيّة .**

بقي أنّ هذه السيّادة في حال الفرقتيْن لا تستمرّ بمسألة التأويل المتجدّد للحقيقة ولكلمة الله حسب مقتضى الحال ، وإنّما تستمرّ أيضا بما ينتظم به العمران وهو سياسة الناس ، وذاك موضوع الفصل اللاحق .

* * *

XII

أيّ نظام في الحكم ؟

تعتبر سياسة النّاس وتدبير شؤون المؤمنين في اجتماعهم الخاصّ والعامّ مظهرًا جزئيًا من إشكالية تأويل الحقيقة وفهم كلمة الله ، والتّشريع منها لصالح الأحكام و"مناسبها". ولئن كانت السّيادة ، في حياة الفرقة الهامشيّة ، محتاجة أبدًا إلى شوكة وسلطان بمقتضى سنن العمران ، فإنّ السّيادة قد تتحقّق أحيانًا بمرجع نافذ وحاكمية قائمة (authority) وقيادة تامّة وجارية (Leadership) . وليس المرجع ولا الحاكمية ، ولا القيادة بمحتاجة دائمًا إلى شوكة وسلطان . لهذا كانت سيادة النصيريّة الهامشيّة بسلطان وشوكة حين دخل أبناؤها المؤسسة العسكريّة السوريّة وتولّوا قيادة البلاد وسياسة الناس مؤمنين وغيرهم بإحكام التأليف بين مؤسسة الجيش وعقيدة البعث .

أمّا البابيّة فكان انتشارها المحدود وسيادتها الأولى والضيقة بالدعوة والتبشير ؛ ثم نهضت أيضا بنضال الأتباع في المواطن التي ظهرت فيها الفتن ومقاومة السلطان الإيراني في تبريز ويزد وشيراز ..ولئن كنّا متردّدين في أمر سيادة البابيّة لأنّها كانت حتّى وفاة الباب الشيرازي دعوة في طور تأسيس لديانة وبحث عن كينونة فإنّ البهائيّة قد أعلنت بلا مداراة أنّها ديانة لا صلة لها بالسّياسة ونظام الحكم ، وبلغت دعوتها مع ذلك نائي الأصقاع ، حتّى أضحى لها نفوذ بادٍ وسيادة لا تنكر وسلطان في المجتمع العالمي ليس بالهيّن إغفاله .

وكأنّ فرقتي النصيريّة والبهائيّة قد حقّقتا سيادتهما على أصليْن مختلفين . ولكن ليس للباحث في عقائد البهائيّة وتاريخها أن يغفل أهميّة الشأن السياسي في حركتها ، مهما ادّعت عكس ذلك ؛ وليس له أن يسقط من تقديره مباشرتها لتدبير شؤون أتباعها وحثّهم على قيادة الإنسانيّة جمعاء ؛ وهي إذ تصرّح بذلك فإنّها تمنّي بسيادة على الكون بتمامه أو تحلم بذلك . وحتى تحقّق ذلك وجب أن تستمرّ سيادتها الحاضرة استمرارًا مطّردًا ومترقيًا نحو الإنفاذ التامّ .

لهذا تبدو لنا إشكالية نظام الحكم في استمرار الفرقة الهامشيّة إشكاليّة صحيحة وإليها يعود أكثر من جانب في فكر الفرقة واجتماعها معًا.

فإليها يعود فهم الفرقة لوضعها الراهن ووعيها بحدود سلطانها ووقوفها على أسباب تطوير ذاتها من خلال اجتماع فيه المناصر لها، وفيه الحاقد عليها، فضلاً عن كونه اجتماعًا خاضعًا لسائر التأثيرات العالميّة والتحدّيات الراهنة.

وإلى هذه الإشكاليّة نفسها يعود وعي الفرقة بوضعها في المستقبل القريب والبعيد، وعلى قدر وضوح رؤيتها ودقّتها في بلورة أهدافها، يكون تحديدها لسياسة كيانها ووجودها.

وإلى هذه الإشكالية أيضا يعود أمر التجديد في العقيدة، وتأوّل التراث المتراكم وكذلك الجرأة على الإبداع وتحقيق الحريّات العامّة والخاصّة تحقيقًا يمكّن من إنتاج فلسفة في الإنسان مبتكرة.

على هذه المشارف كلّها تطلّ إشكالية نظام الحكم في استمرار سيادة الفرقة الهامشيّة لتحدّث في النهاية عن نموذج إنسان ومشروع مجتمع ومقالة في الحداثة تستوعب بالضرورة موقفا من الظاهرة الدينيّة عامّة وشأن الوحي خاصّة. وإنّما غايتنا أن نشرح هذه المسائل بما يوقف على:

1 ـ مقالة الفرقة الهامشيّة (النصيريّة والبابيّة والبهائيّة) في نظام الحكم وسياسة النّاس إن تعبّدًا أو تحقيقًا لمصلحة واجبة واستقرار لازم.

2 ـ تحقيق الفرقة الهامشيّة لاستمرار سيادتها بذلك النظام في الحكم.

1

في استمرار سيادة النصيريّة

يمكن استخراج مقالة النصيريّة في نظام الحكم من خلال أدبيات مفكّريها المعاصرين خاصّة، ثمّ من تجربتها السّياسية حين قيام الدولة الحديثة، ونخصّ من تلك التجربة عهد حافظ الأسد، وهو أول نصيري يتولّى رئاسة الدولة السوريّة، ويعتبر عهده مهمّا لطوله وغناه بالأحداث الوطنيّة والعربيّة والعالميّة.

أمّا مفكرو النصيريّة فعلى الرغم من كثرتهم (1) فإنّنا نرى في الأرسوزي ممثّلا لجمل مقالاتهم المطردة في العقد الثاني من القرن العشرين. ونقصد بهذا التمثيل أنّ جيل النصيريّة ممّن تثقف حديثًا قد ناصر منذ تراجع

---

(1) راجع *Alain Nimier, Les Alawites. pp*

الدولة العلويّة عقيدة القوميّة وناضل لنشر خطاب البعث وأفكاره .. وأقبل من خلال ذلك على إنكار المسائل الطائفيّة إن دينيًا أو عرقيا .. ويبدو أنّ زكي الأرسوزي قد عاش عهد انتقال البلاد السّورية من طور الحماية والاستعمار إلى طور الاستقلال ، وأحسّ كذلك بظلم السنية الإسلاميّة هناك للأقلية النصيريّة ، وشاهد التهميش في الانتخابات والتمثيل لأبناء جماعته ، فعبّر عن ذلك كلّه منظرًا لخطاب جديدٍ تفيد منه النصيريّة بأن تضحي مكافئة لغيرها ومساوية ، وتستطيع منه أن تنهض بواجبها الوطني ، وتتحمل شيئا من المسؤولية في الدولة ، وبذلك يعاد تركيب التوازن الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في البلاد .

ولو لم يكن للأرسوزي مكانة متميّزة بين أبناء فرقته ومفكريها ؛ ولو لم يكن يحظى بتقدير رسميّ خاصّ لما أحدثت ، أيّام حافظ الأسد ، لجنة تولّت جمع آثاره الغزيرة تعريفًا بفكره ، وشرحًا لـ"فلسفته" الداعية إلى خطاب القوميّة وتأسيس البعث السوري المحقّق للفرقة وجودها ومن بعد ذلك سيادتها وبالأخصّ استمرارها على رأس المسؤولية القوميّة .

لقد عرضنا في قسم النصوص من عملنا إلى عدد من مصنّفات الأرسوزي ظننّا أنّها مُتعلقة بالعقيدة النصيريّة وفكرها بأسباب عديدة وإن رقّ بعضها . ولئن بدت لنا "**الجمهورية المثلى**" و"**مشاكلها القوميّة وموقف الأحزاب منها** " أقرب من غيرها إلى موضوعنا فإنّ سائر كتبه لا تخلو أحيانا كثيرة من إشارات إلى نظام الحكم مهمّة للغاية ، ونخصّ منها "**رسالتي المدنيّة والثقافة**" وكذلك : "**بعث الأمّة العربيّة ورسالتها**" : و" **الأمّة والأسرة**".

ومجمل آرائه في نظام الحكم يدور على مشغلين جامعين : 1 ـ إطار النظر في نظام الحكم ومنطلقاته ؛ 2 ـ ماهية الدولة ووظائفها وغاياتها .

والمفيد من هذه الآراء أنّها تجمع بين تحليل الواقع السياسي السّوري وقتذاك والتنظير لقيادة سياسيّة صالحة في نظر الأرسوزي ؛ ويبدو من خلال ذلك كلّه وعي المفكّر بفلسفة الحكم وكيفية إنجازها تحقيقا للعدل وتسويداً لفرقته ؛ وينفتح خطابه بالضرورة على جماع القيم الحديثة التي لم ينسلخ عن التفكير فيها لأنّها من ضرورات النظر في ذلك العهد .

أ ـ إطار النظر في نظام الحكم ومقتضياته .

لا يمكن أن نفهم آراء الأرسوزي في نظام الحكم خارج إطار العقيدة القوميّة عنده "لأنّ الدولة هي شخص الأمّة في طور التحقّق وظلّ حقيقتها المثلى " (1) . ومسألة الأمّة العربيّة هي قبل أن تكون مجتمعًا مؤلّفًا من أفرادٍ

---

(1) *راجع الأرسوزي ، الجمهورية المثلى ، ط 1 . [دمشق] دار اليقظة العربيّة ؛ 1965 ، ص 85 .*

بلسان عربي جامع رؤيةً للوجود وفهمٌ للحقيقة الإنسانيّة وصفة إبداع لغايات في منتهى الخصوصيّة .

وبيان هذا أنّ "الأمّة العربيّة " مثيلة لسانها في النشأة ، **كلاهما بديء** ؛ فاللسان أصله في الطبيعة وغايته المثل الأعلى ، وإنّما نموّه كان في الانتقال من عبارة الهيجان الطبيعيّة إلى الكلمات المعبّرة عن الوجدان ، وهو بذلك مشتقّ من صُلب الحياة التي هي فنّ صياغة تجربة الوجود وهذه الصياغة لا تكون إلاّ بوعي الإنسان للحوادث الطارئة في الطبيعة والتوق بها إلى المثل الأعلى . وقياسًا على اللّسان العربي في كينونته ونموّه وغايته البيانيّة المتمثلة في قصد المثل الأعلى أبدا كانت الأمّة الناطقة به ؛ وأصل التماثل أنّها أمّة أصلية ناجمة في غابر التاريخ كظهور الوحي في الوجدان (1) ، وهي من ثم عقيدة بظهورها لأنّها كانت من مقتضيات الطبيعة ؛ ولا يمكن أن تكون هذه العقيدة غير نظريّة مرتبة الأصول والفروع ، أي رؤية تامّة . بل الأهمّ أنّ الأمّة العربيّة **هي "إلهام ذو نظام ، أصولها في الملإ الأعلى وتجلياتها تتبلور في سجايا أبنائها وفي مؤسساتها العامّة** "؛(2) فهي إذن ترجمة للعناية الإلهيّة مثلها الأعلى هو المعنى (بمعنى اللّه) وفعلها إبداعٌ مستديم تدرّجا نحو ذلك المثل ، ولولا أن كان ذلك الإبداع تامًا بمشيئة العربي وصحيح تجربته ما كان له أن يتحقّق . والصريح من نموّ الأمّة أنّها لا تخضع لحوادث الطبيعة والظرف ، وإنّما تصنع منها درجات إلى الكمال ، واستيعاب الكون تحت عناية إلهيّة لا تغيب . من هنا كانت « نظرتها إلى الوجود مختزلة في مفهوم **القُبّة** .ترمز هذه الصّورة الشعريّة (المستعارة من السماء) إلى كلّ مراحل العالم (التاريخ) فيمثل أوجها الرسول الذي هو معنى المرحلة المتجسّد » بشرًا ، والناس فيها على درجات تتعيّن مراتبهم بنسبة اقترابهم من الأمنية (3) ويرى الأرسوزي هذه القبب (أي مراحل التاريخ وأطواره) ترمز إلى "الأسماء الحسنى ، ويشير تسلّلها إلى "وثبة الحياة في انتقالها عبر الأجيال" (4) ؛ وبذلك تكون حركة الأمّة نحو الملإ الأعلى حركة لا تتوقف ولا تندثر مهما كانت أحداث القبّة وطوارئ المرحلة . وترمز القبة إلى تصوّر العربي للدنيا أنّها مستديرة ، وفي هذه الاستدارة الرمزيّة إقرار بأنّ الكائنات جميعها تخضع لمبدإ الانتشار في المكان

---

(1) *راجع الأرسوزي ، بعث الأمّة العربيّة ورسالتها : الأمّة والأسرة ، ط 1 ، دمشق ، دار اليقظة العربيّة 1954 ، ص 241 .*

(2) *راجع نفسه ، ص 244 .*

(3) *راجع الأرسوزي ، نفسه ، ص 242 .*

(4) *راجع نفسه ، ص 247 .*

ومبدإ الصبوة نحو الصّميم، فيحصل من تباين المبدأين حركة جانبيّة دائريّة (1). والأمّة العربيّة ، رغم هذه الحركة البادية ، والتدرّج في القبب والأطوار، أنظومة منغلقة في معالمها الخارجيّة منفتحة على المثل الأعلى في الصميم ، تصبو إليه نفسها ، فعلى قدر انغلاقها على الأغيار والدّخلاء تقوى أصالتها ، وتنهض تمامًا بأداء رسالتها الخالدة بالتشوّف إلى جوهر الوجود والمثل الأعلى . وهو ما يشهد على أنّ الأمّة العربيّة نظرة رحمانيّة ، لا تبدو لها كينونة بدون ترابط أعضائها من بني جنسها ، ولا تكون لها رسالتها إلاّ تجربة كلّ فرد من أتباعها يستقطع من مشيئته ما يحقق بهاتجانسًا بين حوادث الطبيعة وصبوة النفس .

وإذا كانت حال الأمّة العربيّة كما بيّنّا فإنّها ـ في نظر الأرسوزي ـ أمّة بديئة أي أصلية ، وهي بالتحديد أصل الشعوب السامية كافة ، يقتبس منها غيرها ، وهي ممتلئة بالعناية لأنّها من المعنى الإلهي كالإلهام في الوجدان كما قلنا . وهي إذ تتقدّم نحو الملإ الأعلى لا تعيد تجربة سابقة ولا تحيى بالاستنساخ، وإن تعددت التجربة الأصلية من حيث مبدؤها وذاتها ، أي إعادة إبداعية ، فيها من حرية الفرد والتعبير عن مشيئته والصبوة إلى الكمال ما يجعل كلّ قبة أرقى من سابقتها حتى يكون كمال الأمّة عند تحقيق الأمنية التامّة والاقتراب من الصميم الأعلى . لا يخفى ما في هذا التصوّر من أثر لعقائد النصيريّة وتصوّرها للمعنى والوجود في قبب ، لكلّ قبة نبيّ هو اسم المعنى /علي . والكلّ من المؤمنين إنّما حياتهم لا تخرج عن التشوّف إلى المعنى والتدرّج في تبني القمصان والهياكل لبلوغ مرتبة الصفاء . في هذا الإطار العقدي ـ الفكري نظر الأرسوزي في نظام الحكم ، ولم يبطئ في الدعوة إلى نظام الجمهوريّة؛ ولكنّ له فيها رأيا طريفا لاتصاله بعقيدته الدينيّة والسّياسية الحزبيّة في آن .

ب ـ في الدولة ونظام الحكم .

يبدو من آراء الأرسوزي إلحاحه على أنّ الدولة ضرورة اجتماعيّة ، ولا يفرّق هنا بين الدولة والحكم مهما كان شكله لأنّه مهتمّ بالدولة الحديثة والمقتضيات الاجتماعيّة في عهده . ويقرّر في غير ما اقتصاد أنّ الدولة هي "شخصية المجتمع الواعية " (2) لا تختلف مهامها عن مهامّ المجتمع نفسه ، وما من شكّ في أنّ الشرط الأساسي في نجاح الدولة وقدرتها على تحقيق وظائفها الحيويّة هو أن تكون في رؤيتها وطبيعة وجودها متجانسة مع رؤية المجتمع ، ملتحمة به ، لا تتعالى عنه ولا تحيد فتحدث نوعًا من الشرخ بين القيادة السياسيّة والمأمول الاجتماعي العام .

---

(1) راجع نفسه ، ص 258 .

(2) راجع الأرسوزي ، الجمهورية المثلى ، ص 11 .

والمهمّ من هذا المبدإ العامّ الذي لا طرافة فيه ، أنّ الدولة العربيّة هي جزء من النظرة العامّة إلى الوجود ، وهي من ثمّ شخص الأمّة ، تتحدّد مهامها وشتّى وظائفها بقيم الأمّة وغائياتها العامّة ، وتتبنى بذلك كلّ منطلقاتها في الوعي بذاتها وتقدير تاريخها وتعمل على تسويد تلك النظرة لتكون شاملة من ناحية وسائدة من ناحية أخرى .

ويبني الأرسوزي طرفا من هذه الرؤية العامّة من خلال حديثه عن نشأة الدولة العربيّة ويقرنها بنشأة الدولة النبويّة (1) ، فيرى أنّ الدولة الإسلاميّة هي ذات نشأة سماويّة (2) ، والسلطان فيها ظلّ اللّه في الأرض يعالج الأوضاع المترديّة والمختلة بوحي من المثل الأعلى ، وهو إذ يفعل فإنّه يصبو بالإنسانيّة إلى المثل الأعلى ويتشوّف إلى الكمال ، وبهذا فإنّ الدولة الإسلاميّة في عهد النبيّ طلقت تجلّي جوهر الحقّ وتدرّب الناس عليه وتستصفي نفوسهم به ، لترسلهم من بعد إلى ضمائرهم ، يهتدون بما تجذر فيها من حرص على الكمال والقصد إلى المثل الأعلى ، لا يحيدون عنه .

والحقّ هنا لا يختلف تمامًا عن المصلحة ، بل إنّ هذه لا تكون إلاّ به ، وبذا تجلّي الدولة الإسلاميّة والعربيّة مرّة أخرى مسألة العناية المستوعبة للإنسانيّة جمعاء . وعندئذ أصبحت الدولة جملة تجارب إنسانيّة تجلّت فيها صورة الأمّة المثلى تجليًا يلحّ على الإفصاح في كلّ عمل وموقف (3) .

لهذا كانت الدولة العربيّة مقيدة بإطار أخلاقي ، لو خرجت عنه لفسدت حقيقتها العربيّة وطبيعتها الإسلاميّة ، وجوهر هذا الإطار وعي العربي بمبدإ الحقّ أبدًا ، وهو عنده بمنزلة المثل ، مشدود إليه أبدًا ، ساعٍ إلى تحقيقه مطلقًا ؛ ووعي العربي بالحقّ هو وعي حدسيّ لا يأخذه من القوى الطبيعيّة ولا يكتسبه من المجتمع وإنّما أخذه إلهامًا من رسالة المعنى إليه ، والحقّ "إنّما هو من الواقع بمنزلة النجم في عليائه (4) . وإذن تضطلع الدولة بمهمّة جليلة وأصلية وعامّة هي تحقيق ما عند المجتمع من نزعة إلى تمثل العناية بصبوة فائقة وهمّة عالية .

---

(1) حول اختلاف المؤرخين في الإقرار بدولة نبويّة أو نفيها راجع رضوان السيّد ، رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام . في مجلة الاجتهاد ، بيروت العدد 13 (خريف 1991) ص ص 11 ـ 46 ؛ هشام جعيّط ، بناء الدولة الإسلاميّة : الدولة النبويّة ، في المرجع نفسه ص ص 47 ـ 65 ؛ فردونر ، تكوّن الدولة الإسلاميّة ، في المرجع نفسه ، ص ص 67 ـ 93 .

(2) راجع الارسوزي ، المرجع المذكور ، ص 48 .

(3) راجع نفسه ، ص 49 .

(4) راجع نفسه ، ص 21 .

وشرط هذه النزعة أن يكون الفرد حُرّ الإرادة تمامًا ، ذا مشيئة فعلاً ، قادرًا بذلك كلّه على الإبداع لأنّه في جوهره جزء من الإله على صورته ، فيه من التشوّف إلى الكمال ما لا يحدّ ، وليس للدولة أن تحقّق شيئًا من مهامّها ما لم تتوفّر للناس حريّة شاملة أي **حريّة إبداعيّة** .

إنّ هذه الحريّة ليست ممّا يحقّق التنافر بين إرادة الدولة وصبوة المجتمع وإنّما هي داعٍ آخر تنهض الدولة ببلورته لتحقيق الانسجام بين مصالح الفرد وحقوق الآخرين (1) ، فتتجلّى بالحريّة الأخوّة والمساواة ، وهذا من أجلّ مهام الدولة وأهمّ وظائفها . وتقتضي الأخوّة والمساواة حتما العمل الدؤوب على منع التمايز بين الفئات والطبقات وإقرارا بمبدإ التشارك في الإنسانيّة والتكافؤ في الأهليّة بين الجميع . وإذا كانت هذه الأهليّة التامّة لا الجزئيّة هي عبارة العبقريّة الإنسانيّة **فالواضح أنّ الحرية هي حكمة وجود الإنسان** (2) .

هذا العمل الدقيق الذي تقوم به الدولة يتمثّل في النهاية في تشكيل الوعي عند الإنسان بصيرورته وغايته وكينونته الحرّة ، وبهذا يتبدّل موقف الإنسان في المجتمع والتاريخ والكون من موقف المتقبّل والمتفرّج على مصيره إلى موقف السيّد الصّانع لوجوده بالسّيطرة على الأحداث وتوجيهها وقلب مسارها لتكون قاصدة إلى المثل الأعلى ، بما في نفسه من تلك الصبوة والتعلق بالمعنى . إنّ هذا الوعي يطوّر استيعاب المفاهيم من مرحلة الإبهام إلى مرحلة الوضوح والصفاء ؛ ومهمّة الدولة إعداد المواطن بما يساعد على استجلاء المثل العليا وحماية مفهوم الأمّة ممّا قد يعتريه من الخلل والإبهام (3).

بهذا القيد تنهض الدولة بإعداد الأسرة وتأهيلها وتحقيق التربية والتعليم وتنظيم الثروة العامّة والاهتمام خاصّة بالصناعة .

فأمّا الإعداد لتأهيل الأسرة فيتمثّل في مساعدتها على تحقيق **القوامة** بين الرجل والمرأة لأنّ شأن الرجل هو السّيادة بمعنى سدّ حماية الأسرة وصيانة حقيقتها ؛ في حين تنهض المرأة بحفظ التراث بمعنى المحافظة على الحياة (4). وقد نفهم هذه الآراء من خلال إلحاح الأرسوزي على حقيقة الأسرة واعتبارها أصل النظرة الرحمانيّة عند الأمّة ، إلى حدّ أنّه يلبّس بين الأمّة والأمّ في شرح علاقة أفراد المجتمع ببعضهم ببعض وكذلك أبناء الأسرة بأمّهم ؛ ومع ذلك لا نفهم ما يبرّر حفاظ المرأة على التراث والحياة وحدها دون الرجل !

---

(1) راجع *الأرسوزي* ، نفسه ص 52 .

(2) راجع نفسه ، ص 65 .

(3) راجع نفسه ، ص 75 ـ 76 .

(4) راجع نفسه ، ص 81 ـ 82 .

أمّا نهضة الدولة بالتربية والتعليم فيتمثّل في إعداد الناشئة لتمثّل القيم الوجوديّة الجوهريّة ، وهي قيم الأمّة بامتياز ، مثلما تثقف فكرهم بما يؤهّلهم لإنجاز الحريّة وصيانة المشيئة وتعهّد الصبوة إلى المثل الأعلى . ويتوقّف هذا كلّه على البرامج التعليميّة التي تقرّر وعلى وضوح الغايات الدقيقة منها بحيث تتّضح في النهاية فلسفة في التعليم هي بالضرورة جزء من رؤية الأمّة ونظرتها إلى الوجود .

لهذا كان حرص الأرسوزي على حداثة التعليم حرصًا واضحًا لأنّه يؤهّل لإدراك ضرورات العصر وأسباب النهضة ، سيما وأنّ الناشئة هي الأجيال العاملة والمفكّرة الفعّالة لتحقيق رقي الأمّة وصيانة إبداعها . وعلى قدر إلحاحه على تعليم وطني يحقّق المساواة والعدل بين جميع الفئات فإنّه ينكر إنكارًا باتًا التعليم الخاصّ ويجعل منه عائقًا مهمًا يمنع من تحرير العربيّ وتحقيق العدالة والإسهام في التطوّر ، لأنّه تعليم مشتّت لا يمكن أن ينشر إلاّ التجزؤ في المجتمع الواحد . وتزداد خطورته حينما يكون تعليمًا طائفيًا إن عرقيًا أو عقديًا .⁽¹⁾

أمّا مهمّة الدولة في تنظيم الثروة العامة فتتمثّل في تنظيم ملكية الأرض لأنّ ذلك سبب حيوي إلى عملية الإنتاج والعدالة الاجتماعيّة والمساواة بين أفراد الأمّة ، ولولا الاختلال في هذه الملكيّة لما ظهر من الفلاحين والمزارعين نقمة ولما وجدوا لانتفاضاتهم أيّ صدى . ولا يخفى ارتباط هذا الرأي بالعقيدة القوميّة ومسألة التأميم ؛ وهو ما يبرّر أيضا سياسة الدولة القوميّة في إعادة توزيع الأراضي وإعلان شعار الاهتمام بالفلاحين والإصلاح الزراعي . والرأي عند الأرسوزي أنّ في تحرير الفلاح "إعداده كمواطن للاشتراك في مصير الدولة "⁽²⁾ ونراه ينادي بـ"تشريع يكفل لكلّ فلاّح استقلاله في المعيشة " ويشرح أن "لتحديد الملكيّة نتائج خطيرة في مستقبل البلاد . أوّلا : إنّه يقوّم أخلاق الفلاحين (..) ثانيا : إنّه يفتح للفلاحين أفق حياتهم فيجعلهم متفائلين (..) ثالثا : إنّه يزيد في نشاطهم في العمل وفي نماء إنتاجهم ⁽³⁾ .

و الصناعة هي الوجه الآخر من المسألة الاقتصادية ، وإذا ألحّ الأرسوزي على الاهتمام بها والإعداد لها بصالح الأسباب الفكريّة والماديّة فلأنّها ، في نظره،

---

(1) راجع الأرسوزي ، *مشاكلنا القوميّة وموقف الأحزاب منها* . ط 1 . دمشق . دار اليقظة ، 1378 هـ / 1958 م ، ص 83 .

(2) راجع الأرسوزي ، *مشاكلنا القوميّة* .. ، ص 111 .

(3) راجع نفسه ، ص 113 .

جوهر الحضارة الحديثة ، وهي قبل أن تكون آلة ، تحوّل الإنسان من الاتكال إلى السيطرة على الطبيعة ، فينقبض الخضوع للقدر وينحسر ضمور الإرادة ويستقطع الإنسان من تلك الصناعة ما يدعم حريّته ويزيد من إبداعه ويسعى به إلى المثل الأعلى قدما .(1)

لا بدّ لهذه المهام ، لتتحقّق ، من سلطان للدولة هو قوانينها والآيات التي تظهر بها (2) . وسلطات الدولة قضائيّة وتنفيذيّة ، تتكفّل بالسّهر على جريان مهام الدولة بين الناس ؛ من هنا كانت مصداقية تلك السلطات مشتّقة من مصداقيّة نظام الحكم في الدولة .

وما من شكّ عند الأرسوزي في أنّ النظام المحقّق لتلك المهامّ وللرؤية القوميّة على وجه أخصّ هو الجمهوريّة، وهي عنده "المجتمع الذي يفصح أعضاؤه من رأيهم في إدارة الشؤون العامّة جهارة ، والدولة الصالحة ترعى مبدأ تكافؤ الفرص ومبدأ العدالة الاجتماعيّة في إعداد المواطنين للحياة العامة " (3) . ويعني الأرسوزي بالجمهوريّة تمام الديمقراطيّة باعتبارها رؤية للحياة والحيّ تسلّم بحقّ كلّ موطن في تعيين مصيره حرًا في التفكير والتعبير، حريّة تجسّم بجلاء أنّ النفس البشريّة تنطوي "على مؤهلات تكفل لصاحبها شروط الحياة تامّة ، وتنطوي على عقل مؤهّل لمعرفة الحقيقة ، وعلى وجدان ذي صبوة إلى الفضيلة (..) ولولا تساوي الناس في حدس الحقيقة لما انتشر العلم في الأوساط ، ولما تمّ وضع قاعدة التعليم الإلزامي كدعامة للحياة المعاصرة " (4) .

إنّ نظام الحكم في الدولة الصالحة هو الذي يكون مشتقًا من مشاغل المجتمع وهموم أفراده معبّرا عن إرادتهم جميعًا ؛ ومن ثم تكون كلّ سلطاته وتمام سيادته وحقيقة شرعيّته ممّا يقدّمه الجمهور له ويقوّيه به من مختلف الأسباب ، لأنّ الدولة في هذا التصوّر هي شخص الجمهور ، وهي أبعد من ذلك عند الأرسوزي لأنّها شخص الأمّة باعتبارها رؤية حضاريّة .

ولولا أن كانت هذه الدولة مبنيّة على الحريّة والاستلهام أبدًا من الجمهور استلهامًا للاستصلاح لما كانت منها جدوى تذكر .

ولهذه الحريّة السياسيّة شروطها قبل جريان فوائدها . هُنا تبدو معضلة الأحزاب السّياسيّة المعارضة وحريّة الصحافة والإبداع ؛ هي معضلة إن تسلحت

---

(1) راجع الأرسوزي ، *الجمهوريّة المثلى* ، ص 110.

(2) راجع نفسه ، ص 50.

(3) راجع نفسه ، ص 146.

(4) راجع الأرسوزي ، *مشاكلنا القوميّة* ، ص 3 ـ 4؛ 160 ـ 163.

تلك الأحزاب بالمداراة والنفاق لتكون أصلاً ؛ وهي أيضًا معضلة إن انقلبت الصحافة إلى دعاية سمجة إلى الحاكم ونشر دعوته بدل التّعريف بمشاغل الناس ؛ وهي ثالثا معضلة إن تحوّل الإبداع الفنّي الناقد إلى استنساخ قبيح للسائد بأسباب موروثة أو شوكة ، وإنّما الحريّة في العمل السّياسي والصحفي والفنّي الفكري لها مآثر أخرى ولها سيرة في الناس والبلاد مختلفة .

ولا يعنينا في هذا المقام نقد الأرسوزي للتيارات الحزبيّة التي ظهرت في البلاد العربيّة في الأربعينات بقدر ما يهمّنا موقفه من العمل السياسي أصلاً ، وآراء تلك الأحزاب المعارضة للدولة في شتى الأحداث التي شهدتها البلاد السوريّة خاصّة . والحاصل منها أنّ الأحزاب السّياسيّة لم تقم بوظيفتها الوطنيّة ولم تكرّس مبدأ الحريّة ولم تساعد الناس على بلورة المفاهيم والاهتداء إلى رؤية الذّات واضحة ؛ وإنّما كانت على العكس من ذلك مضلّلة كاشدّ ما يكون التضليل أحيانا ، وهو ما جعلها بحقّ عائقًا من عوائق التطوّر والنهضة .

فقد تناقضت تلك الأحزاب في موقفها من مسايرة الانتخابات على أساس الطائفيّة العرقيّة والدينيّة أيام الانتداب الفرنسي ، فساندت مرّة ثمّ تراجعت ، وكأنّها لم تدرِ أنّ في ذلك تكريسًا للتجزؤ (1) .

ثمّ إنّها تنازلت عن مبدإ الحريّة حتّى أعرضت عن المطالبة بقانون الأحزاب الواقي لجميعها من خطر الاستبداد (2) ، والناتج من هذه السيرة السياسية أنّ الأحزاب كانت أعوان الدولة المستبدّة ؛ وقد كانت أيضا المعارضة **"وقفا لخدمة الاستعمار (3) ،وكان الاستعمار يستعين بالمعارضة لمآرب أخرى ، كأن يخمد حماة الجمهور ، ويدرأ عنه جمع الكلمة عليه "** لهذا كانت الموافقة على تسليم الاسكندرون وكان التنازل عن فلسطين (4) .

إنّ انتهازيّة الأحزاب السياسيّة المعارضة وتقلّبها بين الرأي وضدّه والاستخفاف بآمال الناس وغايات الأمّة .. لتدلّ كلّها على استبداديّة الدولة الحاكمة وحيلها في اصطناع أحزاب موالية لها جعلتها يدها على الناس وسوّدت بها سلطانها وكلمتها .

والحقّ أنّ دور الأحزاب السياسيّة المعارضة يكمن حتمًا في قدرتها على نقد العمل السياسي نقدًا وطنيًا مفيدًا ببلورة المفاهيم وهدي الناس وتقريب الآمال ونشر التشاور ومبدإ الديمقراطيّة حتّى يصبح جزءا من العمل اليومي والتفكير المطّرد . فتكون بذلك أحسن رادع للسائس المستبدّ وتكون كلمة الجمهور

---

(1) *راجع الارسوزي ، مشاكلنا القوميّة ، ص 81 .*

(2) *راجع نفسه ، ص 86 .*

(3) *راجع نفسه ، ص 121 .*

(4) *راجع نفسه ، ص 122 : 129 .*

المسموعة وتكون الطرف المجدي في النقاش الوطني الذي تنبثق عنه كلّ التّشريعات والقوانين .

وليس أمر الصّحافة في سوريا مختلفا عن معضلة الأحزاب السياسيّة المعارضة ، فالبادي أنّها أيضا تنازلت عن نزعتها الوطنيّة المبدئية وفرّطت في الحريّة وشغلت الناس عن قضايا الأمّة ، وكرّست حقيقة الاستبداد . وقد أصابت الدولة المستعمرة صميم هدفها حين اشترت من أهل الصحافة ضمائرهم وجعلت من قلمهم بوق دعاية لسياستها وتحوّلت صحف المعارضة أو النقاد على الأقل أداة مساندة للحاكم . ولتحقيق هذا المأرب فإنّ أهل الصحافة يتفنّنون في اختلاق ضجّة مصطنعة وإلهاء الناس بقضايا دوليّة ، وأضحت الصحافة بذلك أداة هدم تفتّ في ساعد الجمهور (1) .

والمفروض أن تكون مهمّة الصحفي باعتباره مربيًا مقرّبة من " **غرضها بنسبة ما يمدّ القراء من وعي ينشئون على ضوئه شخصياتهم ، ذات معالم بيّنة ، بانسجام المبادئ ، مقوّمات الفطرة (كذا) مع الحوادث الاجتماعيّة السياسيّة الطارئة** ". (2)

إنّ هذه الممارسة الصحفية وكذلك السياسيّة إنّما هي عبارة الدولة المستبدة ومن تمام آثارها . والهدف أعمق وأبلغ حين يصبح كلّ ذلك عائقًا لنهضة الأمّة ومشوّشا لذهن العربي ومبلبلا لرؤيته .

وإنّما دور الدولة الديمقراطيّة أن تنقض كلّ هذا السّوء وتدكّ هذا الاستبداد بتكريس الحريّة والتعبير النزيه ، بعقلانية فائقة ، عن هموم الجمهور ومشاغلهم في العاجل القريب والآجل البعيد . إنّ دورها كدور الفنّان حين يستلهم من أعماق نفسه ما يصله بأعماق مواطنيه والإنسانيّة جمعاء ، فيعبر بوحي من عبقريّة الوجود وصور الإبداع عمّا يزيد من صبوة الناس ويترقّى بهم إلى المثل الأعلى . ولا يكون هذا إلاّ إذا تحقّق على أصل الوعي باللحظة الراهنة ومستلزمات العصر الحديث .

والواقع أنّ الإعداد لهذا الوعي لفهم الحضارة الحديثة إنّما يكون بالتنبيه إلى وجهتيْن : وجهة طبيعيّة وأخرى إنسانيّة ، وتقوم الوجهة الطبيعيّة على العلم والصناعة بهما يسير الكون والسيادة فيه (3) ؛ إلاّ أنّهما لا يؤثران متى انعدمت الوجهة الإنسانيّة ، وملخّصها **الديمقراطية** (4) .

تبدو ممّا سبق آراء واضحة في الدولة ونظام الحكم تضمّنت إلى جانب

---

(1) *راجع الأرسوزي ، نفسه ، ص ص 164 ـ 167 .*

(2) *راجع نفسه ص 166 .*

(3) *راجع نفسه ، ص 162 .*

(4) *راجع نفسه ، ص 160 .*

هذا كلّ المقتضيات الطبيعيّة مثل الحريّة والتعليم وتوزيع الثروة ، فإذا هي في النهاية استقراء للواقع السياسي السّوري أيّام الانتداب وإبّان الإعداد للدولة الحديثة ؛ وتلك الآراء أيضا استقراء واضح لأسباب تأخّر الأمّة العربيّة وسبيل نهضتها . ولم يغفل الأرسوزي طيّ هذا كلّه عن نقد الحضارة الحديثة واستخلاص مقوّماتها حرصًا منه على بيان مقالة تحقّق للمجتمع العربي ترقيا فعليا وتحسنا في الهيئة المادية والإنسانيّة . وإنّ نظره في الحضارة الحديثة قد انبنى على تدبّره رؤية الإنسان المعاصرة لمصيره ووضعه الراهن بالمقارنة مع رؤية الحداثة الأوروباويّة ووعيها بنفوذها الناشئ والمهيمن .

وتبدو لنا هذه الآراء هامّة للغاية لأنّها طرحت شرط الحداثة في تطوير المجتمع والنهضة بالأمّة، وألحّت بما يكفي على شرط الحريّة في شتى شؤون الاجتماع وعلى الديقراطية في الشأن السياسي وسائر توابعه، وهو ما يبدو لنا محقّقا لغاية السّيادة إن للفرقة الهامشيّة أو للمجتمع الذي يؤويها .

إلاّ أنّ مقالة الأرسوزي تبقى ، على طرافتها في عهدها ، محدودة بعقيدته السياسيّة في القوميّة ، وليس لنا أن نستنقص ذلك عنده لأنّ في القوميّة والإلحاح على خطاب البعث العربي فرصة مفيدة للغاية لأن تكون الفرقة النصيريّة مكافئة لغيرها مساوية في المواطنة لكلّ من سواها ؛ وبذلك يفتح الأرسوزي لأبناء عقيدته الدينيّة باب الاستمرار والسّيادة على مصراعيه ؛ وقد وفق (ومن ماثله) في أن كان مقدّمة للدولة الحديثة أفاد منها خاصّة أوّل رئيس علوي للدولة ، حافظ الأسد ؛ ولكن هل حافظت الدولة السّورية المعاصرة على هذه المبادئ التي شرحها الأرسوزي ؟ وهل نشرت مقالته في عملها السّياسي وتخطيطها ؟ هل التزم الأسد بالنظام الديمقراطي؟

لو أخذنا بكلّ ما جاء في كتاب "سوريا التي لم تُسأل" (1) لبادرنا فورًا إلى الإجابة بالنفي القاطع ؛ ولكنّنا نحجم عن ذلك لأنّ ظاهرة حافظ الأسد معقّدة للغاية ، وكذلك استمرار سيادة الفرقة النصيريّة / العلويّة في عهده ومن خلاله شخصيًا .

ولئن أفادت تلك الفرقة من التنظيم المحكم الّذي أنشأه حافظ الأسد في دواليب الدّولة كما أفادت من فلسفة حزب البعث وتنظيمه والمؤسّسة العسكريّة فإنّها تحتاج في ظنّنا إلى تلك القيم التي نادى بها الأرسوزي لتحوّل الغاية من غاية فرقة **همّها الثّار من الضدّ** ، إلى غاية مجتمع بتمامه تنخرط فيه وتكافئ غيرها في تأسيس الحريّة والديمقراطيّة الحقّ .هذه بعض الإشارات إلى استمرار سيادة النصيريّة ، وهي سيادة بالمؤسّسة العسكريّة والعقيدة البعثيّة وأنّ شروط استمرارها لا تكون بالضرورة من جنس تلك السيادة .

والطريف أنّ نقارن هذه "الحالة النصيريّة" بفرقة البهائيّة وانتشارها المذهل بنقيض تلك الأسباب .

2

في استمرار سيادة البهائيّة

قد يُردّ علينا هذا المبحث أصلاً لإيمان الباحثين المعاصرين بأنّ البهائيّة خاصّة لا تهتمّ بالسياسة مطلقًا ولا تناصر حزبًا ، وإنّما هي دعوة دينيّة روحيّة لا تتجاوزها .(2)

ولم نقف على هذا من تاريخ الحركة بين البابيّة والبهائيّة ، فرأينا أنّ موقف هاتين الفرقتين من نظام الحكم وسياسة المؤمنين ونشر الدعوة يحتاج إلى مزيد التدقيق والضبط ، ونفرّق بدءًا بين جانبيْن حيوييْن في حياة البابيّة

---

(1) راجع *Middle East Watch, Syria unasked, The Suppression of Human Rights by The ASAD Regime, New Haven and London, Yale Univ.Press, 1991* .

(2) راجع *Peter Smith, The bàbi and Bàhà'i Religion, p 97 - 99 ; M.Moomen Hinduism and The Bahà'i Faith , 50 - 51 ; 53 - 54* .

والبهائيّة السائدة اليوم وهما : 1 ـ مواقف الفرقتيْن السياسيّة والبحث بها عن استمرار السيادة ؛ 2 ـ سياسة البهائيّة لدعوتها تحقيقا لمزيد الانتشار واستمرار سيادتها أيضا .

أ ـ مواقف البابيّة والبهائيّة السياسيّة وفي نظام الحكم

لا غبار على أنّ حركة الباب قد كانت دينيّة في الأصل ، ولمّا ضمرت مجاملة الشاه وأحسّ النظام الإيراني بخطر هذه الدعوة الناشئة واضطربت الأحوال حيث حلّ الشيرازي ، تجلّى له أنّ الباب لم يترك دعوته بمعزل عن السياسة فعمد إلى تتبّع أنصاره ، وسجنه آخرا في ماه كو ، وكان مؤتمر بدشت ، حيث أُعْلِنَ عن الحرب المقدّسة والجهاد تسويدًا للدين الجديد ، وبلغ الأمر في ما بعد إلى محاولة اغتيال الشاه !

ولا يبدو من خلال انتفاضات نيريز وشيخ طبرسي وزنجان (1) أنّ الباب أو أتباعه قد دعوا إلى نظام سياسي بعينه ، لأنّ الحركة وقتها كانت في طور النشأة والبحث عن سيادة في تلك المواطن ومنها إلى عموم إيران شرقًا وغربًا . وإنّما الرأي الذي عليه إجماع البابيّة هو فساد السلطان واستبداد الشاه واستئصال دعوة الباب بالشوكة . وعندئذ لا يمكن الحديث وقتذاك عن برنامج سياسي بابي ، وفي نفس الوقت لا يمكن الإقرار أيضا بأنّ دعوة الباب كانت غير سياسيّة مطلقًا.

ولعلّ الخلافات الكبرى بين بهاء اللّه وصبحي ـ أزل في الاستئثار بقيادة البابيّة بعد إعدام مؤسسها الشيرازي تعود إلى أسباب كثيرة من بينها استمرار صبحي أزل على الآراء السياسيّة البابيّة في موقفها من الشاه الإيراني وإقدام بهاء اللّه على نسخ الجهاد وإيقاف العمل بالحرب المقدّسة في سبيل نشر الدعوة. ويرى بيتر سميث (Peter Smith) أنّ بهاء اللّه قد قصد من خلال ذلك إلى فصل دعوته عن السياسة (2) ، ونحا بالبابيّة منحى جديدا . ويوهم هذا الرأي بأنّ بهاء اللّه قد أنشأ دعوته الجديدة ، على الأقلّ ، على هامش السياسة الإيرانيّة ؛ وفي التاريخ الحديث ما يضعف هذا الرأي ويقوّي اعتباره عندنا

---

(1) *راجع الخارطة ، ص*

(2) راجع *Peter Smith, The Bàbi and Bàhà'i Religions, p 97 , "Bahà'ullah had Sought to depolicize Babism* .

جاء في البشارة الخامسة عشرة من بشارات البهاء : « ولمّا كان من المحقّق الثابت في المذاهب السابقة حكم الجهاد ومحو الكتب والنهي عن معاشرة الملل ومصاحبتهم والنهي عن قراءة بعض الكتب نظرا لمقتضيات ذلك الوقت لذا أحاطت مواهب اللّه وألطافه في هذا الظهور الأعظم والنبأ العظيم ونزل الأمر المبرم من أفق إرادة مالك القدم بنسخ ما سبق من هذه الأحكام » . البشارات ، ص 117ـ118 .

مجرّد خطاب ايديولوجي تقتضيه الدعوة البهائيّة للسيادة والاستمرار .

يذكر ا.براون (E.G.Browne) عند حديثه عن الثورة الفارسيّة (The Persian Revolution) أنّه استمع من ديبلوماسي انجليزي عارف بإيران ومتعاطف مع الإيرانيين ، ومن صحافي قضى مدّة طويلة بإيران وله اطّلاع على شؤون الإيرانيين متميّز ، ومن ضابط لجأ إلى انجلترا بعد الانقلاب في شهر جوان 1908، استمع من هؤلاء إلى ثلاثة آراء مختلفة في موقف البهائيّة من السياسة الإيرانيّة :

1 - إنّ عباس أفندي (أو عبد البهاء) قد طلب من أتباعه أن يحجموا عن الدخول في أيّة اضطرابات ضدّ النظام الإيراني ، مهما كان الأمر ، لأنّ الغاية من البهائيّة هي قبل كلّ شيء روحيّة لا سياسيّة ، ولأنّ مساندة البهائيّة للدستور إذا أضحت معروفة فإنّها ستثير نقمة السنيّة الشيعيّة وخاصّة منهم الشيوخ والعلماء .

2 - إنّ حركة المساندين للدستور وكذلك كلّ اليقظة التي تشهدها آسيا اليوم إنّما هي من الآثار المباشرة للقوّة الروحيّة الجديدة المعروفة بالبابيّة أو البهائيّة .

3 - إنّ البهائيين كانوا معارضين للدستور وطفقوا يدعمون الشاه ، لأنّهم يظنّون نجاحه على سائر الثائرين ثمّ لأنّهم يكرهون المجتهدين والشيوخ الذين كانوا يساندون الحزب الشعبي (Popular Party) ثمّ لأنّهم كانوا يعترفون لروسيا بالجميل بعد أن كان من فضلها السماح لهم بإقامة مركز للعبادة بعشق آباد .

ويعلّق براون (Browne) : « **لستُ متأكّدًا أيّ واحد من هذه الآراء هو الصحيح ، ولكنّي كثيرًا ما سألتُ أصدقائي الفرس :** « **لو أنّ بهائيا مؤمنا ومتحمّسًا خيّر بين أن يرى فارس (Persia) بلدا قويّا ومستقلا قد انتشر فيه الإسلام ، وأن يراها مقاطعة روسية قد سادت فيها الديانة البهائيّة ، فأيّا يختار ؟ فكانت الإجابة في أغلب الأحيان أن يختار الثاني ، لأنّ كونيّة البهائيّة لا تطمح إلى تشجيع النزعة الوطنيّة ، وفيما يلي مقالة بهاء الله المشهورة :**

« **ليس الفخرُ لمن يحبّ الوطن بل لمنْ يحبّ العالم** » (1)

ولئن ادّعت البهائيّة أن لا شأن لها بالسّياسة فإنّها لم يستطع الانصراف عنها أو عزل حركتها ، لأنّها تزعم إصلاح مجتمع وتأسيس وحدة عالميّة وكونيّة وإحداث قيادة مشتركة بلغ أمر الحكم بها إلى اقتراح إقرار لغة عالميّة واحدة تتكلمها كلّ الشعوب ، ومعناه أنّ البهائيّة ملزمة بنقد الأوضاع الحالية نقدا

---

(1) راجع *E.G.Browne, Attitude of Bahà'is Towards Persian Politics, in Selections from the writings of E.G. Browne on the Bàbi and Bàhà'i Religions , p 429 .*

احتوائيا ؛ نقدت أوضاع الأقليات الدينيّة في إيران مثل اليهود والزرادشتيين وغيرهما ، وأشارت في خطابها إلى ضمور العدل والمساواة وانتشار الحروب والتفاوت الماديّ والاقتصادي بين الناس وبروز التهميش ... ولا يمكن أن تكون هذه الآراء منفصلة عن الرّؤى السياسيّة التي سبّبت تلك المظالم وأحدثت تلك الأوضاع المحرجة .

ولا نؤمن أن يكون التغيير الاجتماعي والأخلاقي الذي تطمح إلى تحقيقه البهائيّة ممكنا خارج المنظور السياسي ، مهما جانبته البهائيّة ، لأنّ الرؤية السياسيّة شديدة التلبّس بالتوابع الاجتماعية والاقتصاديّة والقيم في النهاية ..

ولو لم يكن لعلاقة الدعوة البهائيّة بالحياة السياسيّة وأمن النظام أثر هامّ لما كان أيّ معنى للاضطهادات السياسيّة للبهائيين في إيران خاصّة .

ولا تُعدم مناداة البهاء وعبد البهاء بالولاء للسلطان والامتناع عن الفتن من دلالة سياسيّة ، فقد ثارت الأزلية (أتباع صبحي أزل) على البهائيّة بحجّة أنّها مساندة للشاه ومعارضة لمطالب الدستوريين (1) .

وتدعم الإشراقات والبشارات المنسوبة إلى بهاء اللّه اهتمامه بالسلطان والسياسة بغاية التمكين للدعوة الجديدة وتحقيق الاستمرار لسيادتها ، وإذا كانَ أمْرَ الأتباعَ باحترام الأمراء والملوك فإنّما كان استمالةً للدعوة وحفظًا لأهلها وبلوغًا بالنقد إلى مرماه .

قال البهاء في البشارة الرابعة :

« إذا قام أيّ ملك من الملوك وفّقهم اللّه على حفظ هذا الحزب المظلوم وإعانته يجب على الكلّ أن يتسابقوا في محبّته وخدمته ، وهذا فرض على الكلّ طوبى للعاملين » (2) .

ويدقّق هذا بالبشارة الخامسة منعًا لالتباس ممكن :

« إنّ هذا الحزب إذا أقام في بلاد أيّ دولة يجب عليه أن يسلك مع تلك الدولة بالأمانة والصّدق والصفاء (هذا ما نزل من لدن أمر قديم) ، ويجب على أهل العالم طرًا إعانة هذا الأمر الأعظم الذي نزل من سماء إرادة مالك القدم عسى أن تخمد نار البغضاء المشتعلة في صدور بعض الأحزاب بماء الحكمة الأهلية والنصائح والمواعظ الربانيّة ، وتستضيء الآفاق بنور الاتحاد والاتّفاق . نرجو من عناية مظاهر قدرة الحقّ جلّ جلاله أن يستبدل سلاح العالم بالصّلاح وأن يرتفع الفساد والجدال من بين العباد .. » . (3)

---

(1) راجع Peter Smith, *The Bàbi and Bàhà'i Religions*, p 98.

(2) *راجع البشارات ، ص 111* .

(3) *راجع نفسه* .

بلْ إنّ بهاء اللّه لا يتردّد في إبداء رأيه في الجمهوريّة والسلطنة ، شكلا ونظامًا في البشارة الخامسة عشرة :

« إنّ الجمهوريّة وإن كان نفعها راجعًا إلى عموم أهل العالم ، ولكنّ شوكة السلطنة آية من آيات اللّه التي لا نحبّ أن يحرم منها مدن العالم . فإنْ جمع أهل التدبير بين الاثنيْن فأجرهم عند اللّه عظيم »⁽¹⁾.

وتمثّل وصايا الباب في نظرنا نقدا للحكام ولو لبعض منهم على الأقلّ ، ويبدو النقد صريحًا وعينيًا أحيانا : قال البهاء في كلمة اللّه في الورق الرابع :

« يا حزب اللّه اسالوا الحقّ جلّ جلاله أن يحفظ مظاهرالسطوة والقوّة من شرّ النّفس والهوى . وينوّرهم بأنوار العدل والهدى .

صدر من حضرة محمد شاه مع علوّ مقامه أمران منكران : الأوّل نفي سلطان ممالك الفضل والعطاء حضرة النقطة الأولى ، والثاني قتل سيد مدينة التدبير والإنشاء .

وبالجملة إنّ خطأه وعطاءه عظيمان . إنّ السلطان الذي لا يمنعه غرور الاقتدار والاختيار من العدل ولا تحرمه النعمة والثروة والعزّة والصفوف ۆالألوف من تجليات نيّر الإنصاف هو حائز للمقام الأعلى والرتبة العليا في الملإ الأعلى . ويجب على الكلّ إعانة ذلك الوجود المبارك ومحبّته (طوبى لملك ملك زمام نفسه وغلب غضبه ، وفضل العدل على الظلم والإنصاف على الاعتساف »⁽²⁾.

ولا يخفى نقد بهاء اللّه لسياسة الحكومات في الإدارة والتعيين في المناصب من خلال نصحه :

جاء في الإشراق الخامس :

« في معرفة الحكومات أحوال مأموريها وإعطائهم المناصب بالجدارة والاستحقاق يجب على رئيس وسلطان مراعاة هذا الأمر حتى لا يغتصب الخائن مقام الأمين ، ولا النّاهب مكان الحارس ، فبعض مأموري الحكومة الذين أتوا إلى السّجن الأعظم «عكّاء» من قبل ومن بعد كانوا ولله الحمد مزينين بطراز العدل وبعضهم نعوذ بالله . تسأل الحقّ أني يهدي الكلّ عسى أن لا يحرموا من أثمار سدرة الأمانة والديانة ولا يمنعوا من أنوار شمس العدل

---

(1) *راجع البشارات ، ص 117* .

(2) *راجع الكلمات الفردوسيّة ، ص 130* .

والإنصاف »(1) .

وينتهي بهاء الله إلى الإعلان عن مرجعيّة سياسيّة موازية ونظام آخر غير النظام القائم في كلّ بلد على الرغم من الدعوة إلى احترام أنظمة البلدان وملوكها ورؤسائها جاء في البشارة الثالثة عشرة :

« إنّ أمور الملّة منوطة برجال بيت العدل الإلهي أولئك أمناء الله بين عباده ، ومطالع الأمر في بلاده (..) والأمور السياسيّة كلّها ترجع إلى بيت العدل . وأمّا العبادات فترجع إلى ما أنزله الله في الكتاب »(2) .

وهذه مقالة خطيرة نخفّف من حدّتها إن عنت أنّ شؤون المؤمنين في اجتماعهم ومعاملاتهم لبعضهم البعض ، إنّما نعود إلى خطّة أمناء بيت العدل . ويشمل هذا تنظيم المجتمع البهائي في المصر الواحد وفي العالم .

وقد تعني هذه المقالة أيضا علاقة المؤمنين ومواقفهم من معاملة السلطان والسائس لهم ، فيجب أن تكون سيرتهم نحوه ، راجعة في الكيفيّة إلى أمناء بيت العدل .

وأيّا كان الفهمُ فإنّ سياسة المؤمنين البهائيين فيما بينهم وفي علاقتهم بأمراء البلدان وحكّامها إنّما ترجع إلى سلطة غير سلطة البلاد ، وهي بيت العدل، السلطة البهائيّة العليا والمرجعيّة الوحيدة الجامعة .

يبدو ممّا سبق أنّ المسألة المتعلّقة بنظام الحكم مسألة كامنة في التّفكير البهائي ولكنّها حيّة ، مهما أنكرتها البهائيّة وتملّصت منها تنزّهًا عن الاختلافات الحزبيّة ؛ إن ذلك إلاّ خطاب داخل خطّة تقتضيها الدعوة واستمرار السيادة .

ب ـ سياسة البهائيّة لدعوتها

لا تفهم هذه السّياسة خارج الأصول المؤسسة للمرجعيّة أيام الباب الشيرازي ، لأنّ بهاء الله قد أبقى عليها وأوصى بها حتّى وفاة شوقي أفندي سنة 1957 ، عندها ظهرت مرجعيّة جديدة هي بيت العدل .(3)

وتتمثّل تلك الأصول المؤسسة للمرجعيّة في ظهور الباب الشيرازي بمظهر القائد الكارزمي والظهور الإلهي والمقام المختصّ بالقداسة الفريدة ، هو صاحب وحي وصاحب شريعة ناسخة لما قبلها ولا يتمّ شيء من الدعوة إلاّ بأمره ، فكانت الحقيقة الدّينيّة هو بعينه وكان هو محلاّ للحقّ وقد عظم أمر الكارزميّة

---

(1) راجع *الإشراقات* ، ص 99 .

(2) راجع *البشارات* ، ص 116 .

(3) راجع *M.Momen, Hinduism & Bàhà'i Faith, p 67.*

فيه حتى أضحى الحجّ إلى بيته بدل أن يكون إلى الكعبة بمكّة . ولمّا سجن الباب الشيرازي بماه كو واحتاجت الدعوة البابيّة إلى شخص كازرمي حاضر انتقلت القداسة بلطف شديد إلى بعض من حروف الحيّ ، وأضحت **قرّة العين** من خلال ما ادّعته في مؤتمر بدشت وشرحها للدّيانة وفصاحة بيانها شخصيّة كارزميّة أيضا ؛ وكذا أصاب **ملاّ محمد علي البارفوروشي** نفس الحالة حتّى نعت **بالقدوس** . وادّعى أنّه القائم ، وكان يُعتقد فيه ذلك . ولعلّه لهذا طفقت البهائيّة اللاحقة تسمّيه في كتاباتها بالنقطة الاخرى ، علما بأنّ الباب هو **النقطة الاولى** ؛ وكذلك كان أمر ملاّ حسين ، واعتقد الناس فيه أنّه الباب إلى الإمام والظهور الإلهي .

والظاهر أنّ هؤلاء الثلاثة : **قرّة العين** و **البارفوروشي وملاّ حسين** قد تابعوا دعوة الباب الشيرازي في ادّعاء مقالات مهدويّة وساروا على سنة استمرار النبوّة من خلال المهدويّة ؛ ومعناه أنّهم جميعًا قد شاركوا الباب الشيرازي في سلطته أو حاكميته (authority) وأصبحت تلك الحاكميّة مرجعيّة حيويّة منتقلة من شخص إلى آخر لاقتضاء الحاجة وضرورة التنظيم والدعوة والجهاد في آن (1).

ولم ينفصل **البهاء** عن هذه السّنة وهذه **الظاهرة الكارزميّة** ، فادّعاها بعد أن انسلخ بلباقة عن الأزليّة وأبعد أخاه الأصغر صبحي أزل وادّعى أنّه الظهور الجديد "**من يظهره الله**" الذي بشّر به الباب الشيرازي وصرّح بنسخ البيان وحمل إلى الناس كتابًا جديدًا هو " **الأقدس**" ووقف عليه الحقيقة ، لا ينظر فيها بغيره ، وحمل الناس على السماع منه .. فكان بذلك ، كالباب سابقًا ، السلطة الجامعة والمرجع الأوحد للديانة في العالم ، مستغرقا لكلّ الديانات والعقائد .

ولمّا توفي بهاء اللّه سنة 1892 م أوصى لابنه الأكبر عبد البهاء بقيادة الدعوة ، وأن يكون المرجع الوحيد والشارح للعقيدة البهائيّة دونما سواه ، وبذلك كان الابن شخصيّة كارزميّة كوالده ، تولّى بالفعل قيادة الأنصار ومتابعة الدعوة وإجراء المفاوضات ، فضلاً عن تأويل الديانة الجديدة بما يناسب مقتضيات الأحوال الطارئة ؛ والظاهر اليوم أنّه لا يمكن دراسة عقيدة البهائيّة من مقالات البهاء وحده ، بل لا بدّ من جمع كتابات عبد البهاء إليها .

ولمّا توفي عبد البهاء سنة 1921 عيّن ابنه الأكبر **شوقي أفندي** مرجعًا للديانة والمؤوّل لها بعد أبيه والمجري للدعوة كما تقتضي الأحوال .

والمهمّ من هذه الوصيّة العلميّة ـ الدينيّة ـ السياسيّة أنّ مسألة رئاسة البهائيّة كانت بالتوارث كمسألة **الملك والإمامة على وجه أخصّ** ، وبهذا لم

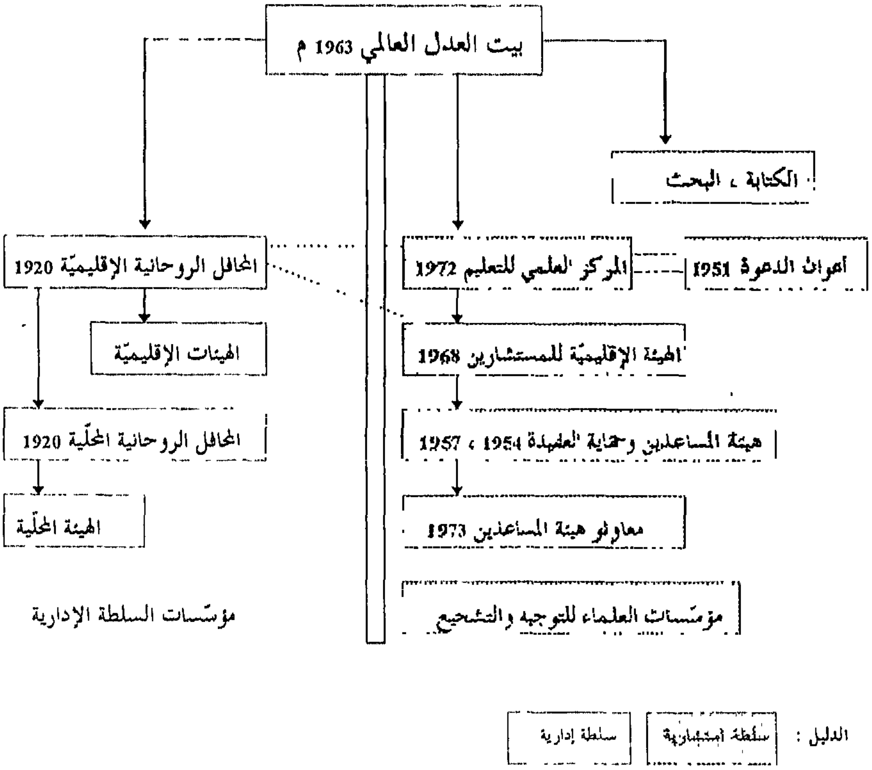
---

(1) راجع *Peter Smith, The Bàbi and Bàha'i Religions* , p 25 .

تخرج مسألة المرجعيّة البهائيّة عن السنة الشيعيّة في مسألة توارث الأئمة للعلم وجريان الإمامة في العقب، لا تعود القهقرى. والمهمّ أيضًا أنّ الكارزميّة قد انتقلت من شخص البهاء إلى ابنه الأكبر إلى حفيده ابن عبد البهاء الأكبر أيضاً. كما أشرنا في اشتراك قرّة العين والبافوروشي وملاّ حسين مع الباب الشيرازي في السلطة والمرجعيّة، وإن لم يكن ذلك بالتوارث.

ويبدو من الكتابات البهائيّة تقديسٌ واضح للثلاثة: البهاء وعبد البهاء وشوقي أفندي؛ وفي المرويات البهائيّة حديث عن الشجرة المقدّسة أصلها في الفردوس وفروعها متدنيّة إلى الأرض. فأمّا أصلها فبهاء الله وأمّا فروعها فعبد البهاء وشوقي أفندي، ومن هذه الشجرة تنزل الآيات القدسيّة (1).

ولمّا توفي شوقي أفندي سنة 1957 أحدثت مرجعيّة بهائيّة جديدة تتمثّل في بيت العدل، وبدأ تنظيم جديد في منتهى الدقّة أساسُهُ التشاور والإشراف التّام على شؤون المؤمنين ومواصلة الدعوة، أو هو نظام في سياسة الدعوة البهائيّة، ويمكن رسمه في ما يلي:


بيت العدل العالمي 1963 م
الكتابة ، البحث
أعوان الدعوة 1951
المركز العلمي للتعليم 1972
الهيئة الإقليميّة للمستشارين 1968
هيئة المساعدين وحماية العقيدة 1954 ، 1957
معاونو هيئة المساعدين 1973
مؤسّسات العلماء للتوجيه والتشجيع
المحافل الروحانية الإقليميّة 1920
الهيئات الإقليميّة
المحافل الروحانية المحلّية 1920
الهيئة المحلّية
مؤسّسات السلطة الإدارية
الدليل :
سلطة استشارية
سلطة إدارية

---

(1) راجع M.Momen, Hinduism and The Bahà'i Faith, p 10; 67 .

وتتقيّد هذه المؤسّسات بشروط منها :

1 ـ أنّ بيت العدل العالمي هو المرجع الأعلى للديانة والمؤسسة الوحيدة الحاوية للعلم الإلهي والمعصومة بالهدي الربّاني ، وهي صاحبة الأمر والنافذة الكلمة والمقرّرة لجميع الشؤون الخاصّة باجتماع المؤمنين حيثما كانوا . وينتخب أعضاؤها لمدّة خمس سنوات .

2 ـ أنّ المحافل الروحيّة الإقليميّة ينتخب أعضاؤها سنويًا من قبل وفود ترشحها المحافل الروحانيّة المحليّة . أمّا المحافل الروحانيّة المحليّة فينتخب أعضاؤها التسعة سنويًا من قبل المؤمنين ذكورًا وإناثًا .

3 ـ أمّا الهيئات الاستشاريّة فليس لها سلطة تقريريّة وإداريّة وإنّما دورها التوجيه والتكوين والمساعدة على نشر الدعوة وتخيّر أفضل السُبل . ويتركّب المركز العالمي للتعليم من كلّ أعوان الدعوة وسبعة مستشارين يعينون لمدّة خمس سنوات . أمّا الهيئة الإقليميّة للمستشارين فيكون أعضاؤها بالتعيين لمدّة خمس سنوات أيضًا . وكذلك هيئة المساعدين للدعوة ، يتّم تعيين معاونيهم لمدّة سنة أو سنتين .⁽¹⁾

وعلى الرغم من إلحاح البهائيّة على شرط الانتخابات الحرّة فإنّ المرجع المعصوم والسلطة المطلقة تبدو لبيت العدل العالمي ، وهي الصّيغة الإداريّة / السياسيّة الكارزميّة الحديثة والتي اعتاضت بها البهائيّة عن الكارزميّة الشخصيّة المنتقلة في العقب .

والواقع أنّ الغاية من هذا التنظيم ليس الاهتداء بآراء عامّة المؤمنين والتعبير عن مشاغلهم كما هي الغاية من التمثيل بالانتخابات والنظام الديمقراطي ، وإنّما الغاية الإشراف الدقيق على تبليغ التعاليم الدينيّة العليا إلى الجهات والأقاليم وحتّى القرى النائية ، فهي إدارة في خدمة مرجعيّة بيت العدل .

ويبدو لنا أنّ هذه الإدارة المحكمة وهذا التمثيل قد مكّنا من تحقيق غايتيْن كبرييْن :

1 ـ تسويد الدعوة البهائيّة وتحقيق استمرارها على الرغم من سعة انتشارها . وبغضّ النظر عن مضمون التعاليم فإنّ في مثل هذه المؤسسات من الوظائف المضبوطة ما يضمن الإشراف الفنّي على سير الدعوة بدون تعثّر ؛

2 ـ إنّ هذه الهيكلة الإداريّة تمكّن من الاطّلاع المستديم على مشاغل المؤمنين وما يطرأ لهم من شتّى الحوادث في معاملاتهم اليوميّة مع المجتمعات التي يعيشون فيها ، فيكون التأويل للديانة في بيت العدل العالمي مناسبًا لتلك المستجدّات . كذلك كانت هذه المرجعيّة قادرة أبدًا على الملاءمة بين عقيدة البهاء الأصلية والعصور المتقلّبة بطارئ المشاغل السياسيّة .

---

(1) راجع *Peter Smith, The Bàbi and Bàhà'i Religions, p p 133 - 135 .*

ويظهر لنا أنّ البهائيّة قد استبدلت نظام الحكم بنظام في الإدارة وسياسة الدعوة ، وأمكن لها بفضل هذه المؤسسات المحكمة التنظيم والترتيب أن تحافظ على سيادتها في العالم وانتشارها في معظم المجتمعات .

وما من شكّ في أنّ هذه الإدارة وحدها لا تقدر على تسويد البهائيّة والمحافظة على سيادتها لو لم يكن في الدعوة نفسها التحام بمشاغل النّاس وتعبير عن مختلف الطوارئ الحادثة نتيجة التحوّلات السريعة التي يشهدها عالمنا المعاصر . **ومعناه أنّ استمرار سيادة البهائيّة يعود بالأصل إلى المضمون الحديث لرؤية الفرقة وكونيّة القيم الدّاعية إليها** .

فلو رجعنا إلى الأسباب التي سادت بها في إيران واستطاعت أن تنتشر في النصف الثاني من القرن 19 م والعقد الأوّل من القرن 20 لرأينا أسبابا دينيّة ـ فكريّة وأخرى اجتماعيّة واقتصاديّة .

ففي الأسباب الدينيّة ـ الفكريّة تميّزت البهائيّة عن سائر العقائد الزرادشتيّة والشيعيّة واليهوديّة والمسيحيّة في إيران بتقديم ردّ على التحدّيات التي أربكت بها الحداثة الأوروبيّة الفكر التقليدي الإيراني . وعندما دعت الشيعة إلى الانغلاق على النفس وأعرضت الزرادشتيّة عن الإنصات إلى الأسئلة الجديدة المحرجة وتوقّفت اليهوديّة عن البحث في مشاغل الإنسان المعرفيّة التي احتار بها الإنسان المعاصر .. عندما وقف الجميع وقفة تمجيديّة للأديان السابقة منكرين كلّ جديد معرضين عن مجرّد التّفكير في القيم الحديثة واحتموا بالتقليد والالتفات إلى السلف .. عندما كان منهم ذلك عرض البهاء رؤية أخرى ، فيها من التجديد للعقائد السابقة وإعلان نبوّة أخرى ، واستيعاب المشاغل الحديثة ما عبّر به عن أنّ دعوته لا يمكن إلاّ أن تكون **ديانة كونيّة مستوعبة لجميع الديانات السابقة** ، ولا تنكرها ؛ ويعود فضلها أيضا إلى أنّها ديانة الحداثة والعصر الجديد بكلّ همومه وتحدياته . ففي باب سلطان الحقيقة قرّرت تجدّد التأويل ، والرسالات الحاملة لها ، وكلمة الله في الجوهر واحدة إلاّ أنّ التشريعات تتغيّر بتغيّر أحوال الناس ، فرسخت الديانة في الثقافة والعمران ولم تجعل منها عقيدة متعالية آمرة ! ومنحت البهائيّة حريّة الإنسان مقالا مستفيضًا شرّعت به لإبداعه وليكون في كلّ أقطار العالم شاعرًا بكرامته وبتساويه مع غيره وبأنّ الحريّة هي باب إلى العدل والخير والسلام الشامل .

بهذه القيم جذّرت البهائيّة عقيدتها في السّنن الدينيّة الضاربة في القدم ونفذت في الوقت نفسه إلى جوهر القضايا الإنسانيّة الحديثة ، فألفت بين البعد الروحي الصميم وأبعاد المعرفة والثورة العلميّة الحديثة ، فكانت بهذه الخلاصة منسلخة عن الحضارة الأوروبيّة الحديثة والإيرانيّة التقليديّة ، فلم تتردّد في استنقاص الأولى بأنّها ماديّة خاوية من كلّ بعد روحي أساسي في

حياة الإنسان ، وأنكرت على الثانية تعصّبها للتقليد ، وانصرافها عن التجدّد والتحديث .

لهذا نعتبر رأي سميث (Smith) وجيهًا حين قال :"**قد تبدو دعوة العقيدة البهائيّة تعبيرًا عن تحديث ديني هو سبب في انتشار ديانتها في أواخر العهد القاجاري** » .(1)

ومازاد في هذا الانتشار حرص البهائيّة على التعاطف مع سائر العقائد وكلّ الديانات وإقرار نصوصها بها وتصديقها في بشاراتها ونبوّاتها بجميعها ؛ بل إنّها قد التحمت بها إلى حدّ إشعار أهل كلّ عقيدة أنّهم بشّروا بالبهاء وأنّ **بهاء الله هو** المهدي الجديد والنبيّ المنتظر ، وهو من ثمّ القائم بالدين إلى آفاق واسعة ! وبذلك قوّض البهاء النظرة التقليديّة في كلّ ديانة وزعزع سلطان مراجعها : هدم سلطة الدستور في الزرادشتيّة ومرجعيّة العلماء عند الإماميّة ، ... وفي الوقت نفسه أبان من الاحترام لعقائد الأتباع والناس وأظهر من المحبّة والحرص على حقوقهم ودعمها بما **فتح قلوبهم** إلى البهائيّة ، وأصبحت كلّ جماعة تدّعي أنّ البهائيّة هي دينها **الأصلي ولكنّه تجدّد بتجدّد الأحوال** الراهنة .

هكذا ردّ بهاء الله على العلمانيّة الأوروباويّة الحديثة وانسلخ من التقليديّة الدينيّة .

أمّا الأسباب الاقتصاديّة فقد أشرنا إليها في تعليقنا على نظريّة ايفانوف وتأويله للبابيّة والبهائيّة . وتهمّنا هنا الأسباب الاجتماعيّة لأنّها حيويّة في المحافظة على استمرار سيادة البهائيّة .

وأوضح تلك الأسباب جملة هي القيم الإنسانيّة التي أضحت كتابات البهائيّة سيّارة بها . وأولاها الدعوة العامة والملحّة إلى السّلام الشامل والكوني ؛ ولا يستطيع إنسان اليوم أن ينكر حيويّة هذه المقالة لأنّها مطلب هامّ خطير أمام ما يجري اليوم من تهديد لكيان الإنسانيّة بشتّى الحروب والتسابق إلى التّسلّح . ويعتبر نشاط البهائيّة في تعميم السّلام والتأثير في أصحاب القرار نشاطًا لافتًا اتّضح من خلال عمل الهيئات الدوليّة والمنظمات غير الحكوميّة ، رغم ادّعاء البهائيّة أنّها لا تمتّ إلى السياسة بصلة ! (2)

إنّ هذا السّلام هو الإطار الصحيح الذي يحقّق للإنسانيّة وحدتها ويؤلّف بين الجنس البشري وينجز المساواة تامّة ويصون العدل من كلّ انخرام ، عندها فقط يصيب الإنسان حريته ليبدع بها خيرًا وينشر بها فضلاً ويعمّر بها صرحًا.

إنّ البهائيّة ، لهذا ، تدعو إلى إزالة كلّ أشكال التعصّب والتفريق بين

---

(1) راجع سميث (*Smith*) ، نفسه ص *95*.

(2) راجع *Philip Hainsworth, Bahà'i Focus on Peace, London, Bahà'i Publishing Trust, 1986 .*

الناس على أساس الجنس والعرق أو اللسان أو اللّون أو الديانة ، ولهذا تدعو دعوة حثيثة إلى نشر التعليم نشرًا كونيًا وتعميم ثقافة حقوق الإنسان بما يمنع كلّ تفاوت وانتشار الظلم والفساد .

ومع هذا فإنّها تلحّ على الاهتمام بالفرديّة ذاتًا ، من حيث إخصابُ حياتها الروحيّة بالعبادة والتأمّل ، متى احتاجت الروح إلى ذلك .

إنّ هذه المبادئ الكونيّة وسرعة انتساب البهائيّة إلى ثقافة العصر وعقائد أهله والإيمان بالبشريّة طاقة إبداعيّة غنيّة لا تحدّ .. جعلت من البهائيّة " نبوّة" إنسانيّة جديدة لا ينكرها ـ مبدئيا ـ إلاّ أهل التقليد والتعصّب . وبهذه المبادئ الإنسانيّة الحيويّة وتلك الإدارة المنظمة وتوخي سياسة الانتماء لا المعارضة استطاعت هذه الفرقة الشيعيّة في الأصل أن تسود ثمّ أن تستمرّ سيادتها إلى حدّ الانتشار في معظم أصقاع الدنيا ، بما في ذلك "ألاسكا" . ونظنّ أنّ البهائيّة قد حوّلت هذه المبادئ التي اكتسبتها إلى ثقافة تامّة وقد ساعدها على ذلك استقرارها طويلاً ، ومنذ أوائل نشأتها في البلاد الأوروباويّة . فكانت دعوة البهائيّة معبّرة عن تمثّل **هذه الفرقة الهامشيّة في الأصل للحداثة.**

يبدو من الفقرات السّابقة نتيجتان في استمرار سيادة الفرقة الهامشيّة :

1 ـ أنّ استمرار السّيادة هو رهين الغاية من العقيدة ، فإذا كانت النصيريّة غير تبشيريّة كانت سيادتها بالأسباب السياسيّة وغيرها ممّا يقتضيه العمران وبنية المجتمع في سوريا . لذلك شاهدنا سيادة الفرقة بين أتباعها بما قدّمته من رؤية في الوحي والنبوات والإماميات والعالميّات والأخرويات نهلت فيها من الثقافة السائدة في الظاهر ، ومن جوانب العقائد الدينيّة خاصّة ، فأحكمت بناء عقيدة وتأليف أنصار ؛ ولمّا حرصت على الظهور والسّؤدد كانت المؤسسة العسكريّة طريقًا مناسبًا ، وبدا حزب البعث سببًا مفيدًا ، فتمّ للفرقة سؤدد على التدريج بالتأميم وإعادة توزيع الأقليات على التراب السّوري ...

ولكن إلى أيّ حدّ يمكن أن تستمرّ السيادة بالاستبداد وإنكار النظام الديمقراطي في الحكم ؟ إنّنا نتنبّأ بعد حافظ الأسد بنكسة لسيادة الفرقة ، مهما طالت ، لأنّ مقتضيات الحداثة مازالت ملحّة على المجتمعات ، وإن كانت من أمثال المجتمع السّوري الذي لم تدخله الحداثة في بنية المجتمع والتفكير والتعليم والثقافة بعد ، باستثناء بعض الحالات الإبداعيّة الشاذة .

أمّا البهائيّة فتخيّرت أن تكون ديانة حاملة لدعوة ومبشّرة بتجدّد النبوّات . ويبدو لنا السبب في سيادتها أصلاً نقيض ما ظهر من النصيريّة وهو **حرصها على القيم الإنسانيّة الكونيّة والتزامها الظاهر بالمبادئ الديمقراطيّة**، لذلك أصابت في نظرنا جوهر مطالب الحداثة ، ونظنّها **قادرة في المستقبل البعيد على الاستمرار والانتشار وبناء "دولة" بهائيّة** في غاية التنظيم ، لقدرة العقيدة وسلطتها المرجعيّة على التجدّد أبداً . وما يخشاه المرء منها سيرها إلى الوثوقية والاستبداد الطبيعيين متى بلغت شأوا عاليا من السيادة ، وهذا ظاهر لنا من التنظيم السرّي للفرقة وأصحاب البهائيّة القياديين ، والتفتيش منهم في مقالات كلّ الباحثين في عقيدتهم والتأكّد من أمرهم .

2 ـ يعزّ اعتبار البهائيّة ديانة فوق السياسة مهما ادّعت هي ذلك ، وكذلك النصيريّة ، مهما زعم حافظ الأسد إنكاره للطائفيّة ؛ وإنّما ذلك منهما خطاب ايديولوجي غايته الاستمرار والرّسوخ في الاجتماع بما يضمن للعقيدة أن تتحوّل سنة جارية ، هنا بالذّات يمكن أن ننظر في المسألة الاجتماعيّة لأنّها مسار المعيش اليومي وإطار إنجاز القيم ، ويدلّ موقف النصيريّة والبهائيّة من المرأة والرجل مثلا على جريان العقيدتين مجرى النسخ من سيرة الناس وآرائهم اليوميّة . ولهذا نخصّص الفصل القادم .

* * *

XIII

المسألة الاجتماعيّة : في النظرة إلى المرأة والرّجل

تعتبر الظاهرة الاجتماعيّة المجلّي الفعلي لمقالة الفرقة الهامشيّة ورؤيتها . والسّبب أنّ الاجتماع يشمل كلّ ما تتقوّم به حياة الناس والمدينة من المناكح والمواريث والعمل وسائر المعاملات اليوميّة التي لا يخلو منها أي مجتمع . ولهذا كان الاجتماع المنظّم بأحكام الفرقة وضوابطها ، والمقيد بعقيدتها وشريعة سننها أكبر ضامنٍ لسيادة الفرقة عند الإمكان ، وأكبر ضامن لبقائها أيام التخفّي والتكتّم . فوجب من ثمّ أن تكون المسألة الاجتماعيّة دالة على سيادة الفرقة الهامشيّة ومسهمة كذلك فيها ، واقتضى استمرار السّيادة أن تجدّد الفرقة الهامشيّة ثمّ السائدة مقالها في الهيئة الاجتماعيّة ، في المناكح والحقوق الأساسيّة وقيمة العمل والتعلّم وحتىّ في المواريث ، ملاءمة للتغيّرات الحديثة النافذة إلى شتى المجتمعات بفضل تطوّر الاتّصال والغزو العلمي ومحافظة على السنن الثقافيّة بما يضمن استقرار المجتمعات ويمنع حدوث أيّ شرخ يهدّد سلامتها.

وبالفعل لم تعد سائر المجتمعات ، التقليديّة منها خاصّة ، بمعزل عن تحدّيات ظاهرة وليس بإمكانها أن تتجنب أسئلة محرجة منها :

* أمازال بإمكان المجتمعات الحديثة إلغاء إسهام المرأة في الاقتصاد ، والاستغناء عنها في العمل ، وكلّ البلدان في حاجة ماسّة إلى قواها العاملة لتحقيق سيادتها واكتفائها ودعم منافستها لغيرها ؟

* هل بالإمكان اليوم متابعة الوصاية التامّة على الأسرة وتقريرها بالتّشريعات وقد ثبتت المساواة التامّة والحقيقية بين المرأة والرجل في تحصيل العلم وإنجاز الأعمال بدقّة فائقة والقيادة السياسيّة والتصرّف في الحقوق والحريّات المدنية وكلّ ما يهمّ الاجتماع ؟

* بأيّ سبب يمكن الانخراط في النظرة الحديثة العلميّة إلى الاجتماع الإنساني دون إدخال شيء من الاضطراب المفسد على السنن الثقافيّة الخارجيّة ، ومرجعها في حال النصيريّة / العلويّة والبابيّة ـ البهائيّة الدين الضابط بسلطان السماء والوحي شرائع هي في عداد الحقائق المطلقة ؟

وفي كلمة : كيف التوفيق بين أمر الله ومقالة الإنسان المعاصر ؟ وفي كلّ رؤية تستند الأولى إلى التوقيف والتعالي ؛ وأصول الثانية هي المواضعات وعبقريّة المدنيّة .

ترجع كلّ هذه المشاغل في رأينا إلى نظرة جامعة إلى المرأة والرجل أصلاً ، وإليها ترجع كذلك سائر التوابع الاجتماعيّة الأخرى . لهذا آثرناها على سائر الإشكاليات الأخرى .

وإنّما غرضنا أن نُجيب عن سؤالَيْن :

1 ـ إلام يمكن أن نرجع نظرة النصيريّة والبابيّة ـ البهائيّة إلى المرأة والرجل ، وسيادتهما بذلك ؟

2 ـ إلى أيّ حدّ تسمح تلك النظرة باستمرار تلك السّيادة مستقبلاً ؟

1

في النظرة النّصيريّة ـ العلويّة

سبق أن أشرنا في فصل الأخرويات إلى عقيدة النصيريّة الأولى في المرأة والرجل ، واستنتجنا بما لا التباس فيه أنّها نظرة دونية ، واحتقار للمرأة لا يماثله احتقار ، حتّى أنّهم يعتقدون أنّ المرأة المؤمنة تردّ إلى رجل مؤمن إن قدّر الله لها التّمام في العقيدة والدين ، أمّا الرجل المؤمن فلا يردّ إلى صورة امرأة مؤمنة البتّة ، والأهمّ من هذا تبرير هذه العقيدة .

نسب إلى جعفر الصادق :

« قال المفضّل : سألتُ الصادق على ذكره السّلام : أيردُّ الرجل المؤمن في صورة الامرأة المؤمنة أم لا ؟ فقال : لا والله لا يكون ذلك ، يا مفضّل ، فأمّا المرأة المؤمنة فتردّ في صورة المؤمن إن قدّر الله لها التمام . وأمّا المؤمن فإنّه أكرم على الله [من] أن يردّ في صورة الامرأة ، ويحطّه الله من درجته التي سما إليها وارتقى ، فهذا لا يكون أبدًا » (1) .

---

(1) راجع *الهفت الشريف* ، ص 142 .

> « ... كما أنّ المؤمنين والمؤمنات يرتقون في الدرجات حتّى يصيروا عامّة رجالا مؤمنين ، والرجال المؤمنين يرتقون إلى أعلى من ذلك ، كذلك الكافرون ينحطون من درجة الرجال حتّى يصيروا عامّة نساء كافرات .قال المفضّل :يا مولاي ، رؤي عن أبيك أنّه قال : النّساء أشرّ من الرّجال وأكثر احتيالاً ومكرًا . قال الصادق : يا مفضّل ، إنّ أصل كلّ شرّ النّساء ، وحين أخرج أبونا آدم من الجنّة كان بسبب حواء حين أغواه ضدّهُ على أكل الحبّة ، وكذلك قتل قابيل هابيل بسبب النّساء ، ألم تسمع كلام اللّه في كتابه الكريم عن امرأة نوح ولوط وكيف خانتاهما ، وكذلك قتل يحيى بن زكرياء بسبب امرأة باغية . وقد قال النبيّ وأبلغ في القول وأزجر في المعنى حين نظر في النار فرأى أكثر أهلها نساء ، ثمّ قال الصادق : كيف لا يكون ذلك وهنّ غائلة وأقوى كيدًا من الرجال (..) وقال منه السّلام : والشياطين من الامرأة ، وإنّ الإنسان إذا ارتقى في كفره وعتوّه وتمرّده وتناهى في ذلك صار ابليسًا وردّ في صورة امرأة »(1) .

إنّ هذه النظرة في تفضيل الرّجل على المرأة ليست غريبة عن المجتمع العربي الإسلامي القديم . ولئن لم يقل أهل السنيّة الشيعيّة والإسلاميّة بالتناسخ ووضاعة صورة المرأة ، فإنّ الموروث المشترك في قصة الخلق يقرّر مسؤولية حواء ، وينعتها بشتّى النعوت المشينة ويجعل منها كائنا شيطانيّا . فكانت عقيدة النصيريّة في المرأة سليلة ذلك الموروث المشترك مع شيء فيه من المبالغة ملاءمة لعقيدة التناسخ ومسائل الأخرويات والعالميّات معًا .

ولا يظنّ أنّ هذه النظرة قد تغيّرت جذريًا في أقوال العلويين المحدثين ، وسنقف على مثاليْن نزعم أنّهما ممثلان للنظرة العلويّة الحديثة والرّاسخة في المقالة السابقة المنسوبة إلى جعفر الصادق ، ممّا يدلّ على الفرق بين الخطاب الفكري في شؤون الحريات والسياسة والتنظير في القوميّة ، والقول في شؤون الاجتماع وباب الأسرة خاصّة . فعلى قدر سرعة التبدّل في الأوّل يبدو الثاني شديد المحافظة والاستقرار . هذان المثالان هما **زكي الارسوزي** ، **وأحمد زكي تفاحة** ، وقدّمنا الأوّل على الثاني للأسبقيّة في الظهور .

يمكن استخراج نظرة الأرسوزي إلى المرأة والرجل من خلال شتيت آرائه في "الأمّة والأسرة" من كتابه "**بعث الأمّة العربيّة ورسالتها** " (2) ؛ ويلفت منها وصله بين الأمّة والأمّ ليصوغ نظريّة "الكيان الرحماني" واعتبار الأمّة

---

(1) *راجع نفسه ، ص 143 ـ 144 .*

(2) *راجع باب النصوص ، عدد 58 .*

استمرارا للأسرة . وهذا عنده مدخل إلى الإلحاح على منزلة المرأة / الأمّ في الأسرة : هي الوالدة وهي مصدر الحنان والمؤلّف بين الأبناء وسبب الاستقرار وكلّ المشاعر العميقة المخصبة للحياة الروحية داخل الأسرة . ويزيد في التجريد فيرى أنّ الأمّ هي الصورة الحسيّة للأمّة (1) .

إلاّ أنّه إلى جانب هذا يكشف عن نظرته الحقيقية إلى علاقة المرأة بالرجل، وتفهم من خلال ذلك كلّ التوابع المدنيّة وسائر الحقوق المتعلّقة بوجود المرأة كائنا في المجتمع مستقلا ، له وظيفة مدنية وله شخصية تامّة . وعندئذ تصبح مسألة **القوامة** من أهمّ الإشكاليّات المفيدة في هذا السياق .

تطرح مشكلة القوامة مبدأ الزواج أصلاً ، وفيه يصرّح الأرسوزي **بضرورة الزواج من الصليبة** لأنّ الزواج بين العروق المتباعدة يحقّق الهجانة المانعة ، في نظره من تطوّر الأسرة نحو إنسانيّة راقية ؛ وعند حدوث الزواج بالهجينة تنحدر الحياة نحو التّرديّ والانتكاس ، مثل الهجناء في ذلك كمثل الأحياء في التردي ، كلاهما يستحيل إلى مسخ مستكره (2).

ومعناه أنّ الزواج بهذه الرؤية لا يحدث عن اختيار المرأة ، لأنّه من رجل إلى امرأة ، فهو الذي يختار وهو المقرّر وهي الخاضعة فلا حقّ لها في أن تنظر خارج العرق العربي وإلاّ ردّت إلى مسخ .. تطبيقًا للرؤية النصيريّة في الأدوار والأكوار والتردّي بين القمصان .

وتتشعّب هذه النظرة المجملة المشبعة بحماية الجنس العربي من الأغيار إلى مقالات فرعيّة تخصّ كيان المرأة وحده .

يرى الأرسوزي أنّ الرجل في كيان الأسرة يرمز إلى المثل الأعلى ، فهو القدوة لبنيه ، في حين تُبينُ المرأة / الأمّ من الوداعة ما تنشر به مشاعر الرحمة والحنان (3) ، والأسرة لهذا أسرة أبويّة لا أموميّة (4) **يتفوّق فيها الرجل على المرأة بالقوامة** (5) لأنّ "**عقل المرأة في جمالها وجمال الرجل في عقله** (6) ، وبهذا العقل وحسن التّدبير يسود الرجل ويبقى صائن بيته في حين تبقى المرأة مع بنيها في مكمنها المقدّس ، تبعث في نفس الرجل نشوة ، وتذكي فيه كوامن الحياة ، بل إنّ دورها لا يزيد عن كونها ربّة بيت تلقي

---

(1) *راجع الأرسوزي ، الأمّة والأسرة ، ص 230.*

(2) *راجع نفسه ، ص 305 ـ 306.*

(3) *راجع نفسه ، ص 304.*

(4) *راجع نفسه ، ص 310.*

(5) *راجع نفسه ، ص 307 ـ 308.*

(6) *راجع نفسه ، ص 310.*

عليه طابعها بترتيب شؤونه فتجعل منه لوحة فنيّة يلهو بها الرجل من أعباء الحياة (1) .

ليس في هذه النظرة على اختلاف جوانبها خروج عن الرؤية التقليديّة للمرأة ، وعبارتها "المرأة سكن المقاتل " (La femme est le repos du guerrier) . ولئن وجدنا هذه النظرة متغلغلة في الثقافة العربيّة ـ الإسلاميّة وأسهم في انتشارها آراء الفقهاء وتشريعاتهم ، فإنّها تعود في الحقيقة إلى نظرة دونية عند كثير من الشعوب ذات النزعة الذكورية .

وكأنّ الأرسوزي قد شعر بأنّ هذه النظرة التقليديّة لا تناسب وضع الاجتماع الحديث وما يتطلب من المرأة من سيرة جديدة ووعي بكيانها مختلف عمّا كانت تؤدّيه من الوظائف والخدمات ، فاستثنى ممّا سبق رأيا يبدو لنا هامّا للغاية تمثّل في دعوة المرأة إلى الاهتمام بالحياة الاجتماعيّة والإسهام في الحياة السياسيّة ، ورجع إلى الإلحاح على أن تكون المرأة صائنة للسائس من الخسّة والنذالة (وكأنها تحفظ التراث وصفاء العرق وعروبة الفكر) وأن ترعى أيضا الأندية ، وطفق يعلن عن موقفه من سفور المرأة ويدعو إليه لأنّه واقع اليوم وهو من ضرورات المرحلة الحالية تمامًا كما يجب أن تكون المرأة مساوية للرجل في الحقوق والواجبات مشاركة له في وضع القوانين والعمل خارج البيت وتشييد الدولة ولهذا وجب أن تتعلّم كالرجل ولا فرق ."(2)

ولئن وقفنا على الفرق بين مقالتي الأرسوزي السّابقة والتالية ، فإنّ هذا التباين ليدلّ على تمثّله للتراث والحداثة معًا ، وكأنّه نزع في المقال الأوّل إلى المحافظة على روحانيّة الأسرة والحلم بكيان رحماني على حدّ عبارته ، ولم يستطع أن يتخلّص من النظرة الأبويّة الذكوريّة إلى المرأة في تقدير شؤون البيت ؛ ولم يجر قيم الحداثة إجراءً تامًّا على تصوره فبدا هذا التنابذ بين المقالين .

أمّا مقاله المتأخر ففيه مراعاة لوضع جديد وإحساس بما قد تؤديه المرأة من مهمّ الخدمات المدنية خارج البيت ، وسكت مع ذلك عن حريّات أساسيّة كحريّة الاختلاط ومسألة تعدّد الزوجات والتحزّب والاعتقاد ، فضلاً عن حريّة المرأة في شؤونها الجسديّة . وهذا لا يتوهّم الحديث فيه وقتذاك في مثل سوريا وإن كان بين ثلة المثقفين .

إنّ موقف الأرسوزي هو موقف مثقف مسكون بهاجس القوميّة ، يقدّمه على كلّ المشاغل ، وكان إحساسه بأنّ الحداثة وتأسيس الدولة العصريّة إنّما هو كلّ لا يتجزّأ .. إحساسًا باهتا لصدارة الوعي السّياسي على ما دونه .

---

(1) راجع نفسه ، ص 311 ـ 313 .

(2) راجع نفسه ص 314 ـ 315 .

ويدلّ هذا كلّه في نظرنا على الوعي المنشط عند المثقفين العرب في منتصف القرن العشرين بفلسفة الحداثة وتحدّياتها .

أمّا آراء أحمد زكي تفاحة فتمثّل من خلال "المرأة والإسلام" (1) نظرة إلى المرأة والرجل مثيرة للغاية ، سيما وقد ظهر قبلها من الأفكار المناقضة والمواقف المباينة ما لا يبرّر إيغال تفاحة ، هذا المثقف العلوي ، في تقليدية صارمة .

واللافت أنّه يشرح نظرة الإسلام إلى المرأة والرجل ويبالغ في الاحتجاج لطرافة تلك النظرة ويفصّل الحقوق التي صانها الإسلام ولم يسمح بتعدّيها ... والحال أنّ المؤلّف يعبّر عن سوء فهم تأوّله من نصوص القرآن والمرويات الفقهيّة .

فالظنّ عنده أنّ الإسلام قد وجد المرأة في أبشع حال وأسوإ وضع فانتشلها بمقرّرات فريدة (2) ومنحها حقوقها وكرامتها التي تجلت في مكانتها في المجتمع وفي نظام المناكح وكذلك في لباسها وهيئتها بين الناس .

ويعود هذا الرأي عنده إلى اعتبار كلّ العصور الدينيّة السابقة للإسلام عصوراً لا ترقى إلى عهد الإسلام ، ولولا الأمر كذلك في نظره ما كان الإسلام خاتمًا بالمفهوم السني التمجيدي للكلمة . وفي هذا الرأي كذلك إلحاحٌ على فساد الحال في الجاهليّة وانخرام العمران وانحراف العقائد ؛ ولو لم تسد بين العرب حالة من الفوضى لما كانت دعوة الرسالة المحمّدية ولما جبّ الإسلام ما قبله.

ولئن كان مقالنا هنا لا يقتضي تصحيحًا لهذه الآراء فإنّنا لا نرى بأسًا من نعت هذا الموقف بالغلوّ في تمجيد الإسلام ومآثره لأنّنا لا نتردّد في الإقرار بحضارة الأمم السابقة من أهل الديانات الكتابيّة وغيرها وبرقيّ الجاهليّة التي انبثق منها القرآن مبينا تمام الثقافة السائدة في الجزيرة العربيّة .

إلاّ أنّ تفاحة كان ناهجًا بمقاله في المرأة إلى بيان فضل الإسلام ، فكان تقديره وتفكيره مناسبيْن لنيته الإيمانيّة وغايته الدينيّة ؛ فقال في المرأة إنّها تختلف عن الرجل بالطبع والخلق والفكر .ويرى «**تخلف المرأة عن الرجل في القوى الفكريّة والجسديّة (..) فالرجل (..) يفضل المرأة من حيث تفوّقه العقلي ومقدرته على الإدارة والإنفاق** »(3) ؛ والمرأة لا تساوي الرجل من حيث القيمة الاجتماعيّة والحقوق الموضوعيّة (4) . لهذا يكون

---

(1) *راجع باب النصوص ، عدد 59.*

(2) *راجع تفاحة ، المرأة والإسلام ، ص 26 .*

(3) *راجع نفسه ، ص 36 .*

(4) *راجع نفسه ، ص 37 .*

"المجتمع المثالي كما نفهم اليوم هو المجتمع الذي تكون فيه المرأة مكفولة مكفية المؤونة للتفرّغ لأداء واجباتها العائليّة ومهمّاتها الزوجيّة " (1) .

ويربط تفاحة حقوق المرأة بحريتها الشخصيّة بالمناكح والحجاب والعمل .. والمشاركة في الحكم ، فيقرّها جميعا ، ويرى أنّ « **بدن المرأة عورة ما خلا وجهها وكفيها وقدميها** » (2) فوجب أن تتحجب ، والحجاب واجب بنصّ الشرع (3) أمّا خروجها متبرّجة (يعني سافرة) فهو ارتكاس في الرذيلة (4) وإقبال على الاختلاط المحرّم ، ويقول إنّه :« **لا يجوز للرجل أن يصافح امرأة أجنبيّة إطلاقًا حتّى مع عدم التلذذ والريبة** » (5) فالحجاب مانع للغواية (6) .

وبهذا يرتبط خروج المرأة للعمل ، فإذا لم تلتزم بالحشمة وعدم التبذّل فإنّه لا يحقّ لها الخروج للمخالطة والعمل أصلاً .

ويرى تفاحة في الزواج آراء مناسبة لمنطلقاته السابقة ؛ فللمرأة عنده حقّ الرضا بالزوج واختياره بشرط توفر الكفاءة ، ويقرّر أن المرأة لا تزوج غصبًا ويسكت عمّا إذا كان للبكر أن تزوّج نفسها ، ومعظم آراء الفقهاء على الإنكار وأنّ التي تزوّج نفسها إن شاءت هي الثيّب .

ويقطع المؤلف بتعدّد الزوجات ويهاجم من اجتهد فيه وحدّد ، ويميل إلى إمكان الاجتهاد في الأسباب الموجبة للتعدّد أو المبرّرة (7) ويرى أنّ مثل العمل الزراعي قد يحتاج إلى كثرة المعاونين للأب ، فكان زواجه بأكثر من واحدة ضرورة لتحصيل المعاش (8) .

وليس للمرأة ، مهما كان الأمر ، أن تتزوّج بغير المسلم (9) ، وإن تمّ فالزواج فاسدٌ . ولئن كان للمرأة خروجها للعمل فإنّ الإسلام (هكذا) حبّب إليها أن تكون ربّة بيت تبني أسرة صالحة ؛ ولعلّ الضرورة الملحّة هي التي تغفر للمرأة

---

(1) *راجع نفسه ، ص 31 .*

(2) *راجع نفسه ، ص 123 .*

(3) *راجع نفسه .*

(4) *راجع نفسه ، ص 124 .*

(5) *راجع نفسه ، ص 131 .*

(6) *راجع نفسه ، ص 137 .*

(7) *راجع نفسه ، ص 63 .*

(8) *راجع نفسه ، ص 93 .*

(9) *راجع نفسه ، ص 67 .*

عملها خارج بيتها (1) .

أمّا مشاركتها في السلطة والقضاء والجهاد فإنّها لا تكون لأنّ هذه الأعمال ، في نظر تفاحة ، مرتبطة بروح التعقل وبعيدة عن العاطفيّة ، وليس في المرأة عقل الرجل وفيها عاطفيّة زائدة عن الحدّ (2) .

والظاهر من هذه الآراء أنّها ردّ على مقالة الحضارة الغربيّة في المرأة ونظرتها إليها . وبالفعل قصد تفاحة إلى نقد الأوروباويين ومعاملتهم للمرأة ورأى أنّ أولائك قد نادوا بمساواة المرأة للرجل وأطلقوا للمرأة حريّة لا تحدّ . ورأى في إخراجها للعمل إخراجًا عن طبيعتها وعن الاختصاص الذي خلقت له . وظنّ أنّ مناداة العرب وبعض المثقفين المسلمين بتحرير المرأة والمطالبة بحقوقها ليست إلاّ صدى للتأثّر بالفكر الغربي وهو من أسوإ ما شهد العالم العربي حاضرًا .

ويفسّر تراجع الحضارات وأفولها بتولّي المرأة للقيادة ومشاركتها في السياسة والسلطة (3) . ويختم برأي في المرأة المثالية ، تلك التي كانت لزوجها طائعة ولأبنائها مربية ولأبيها منقادة ، بل :"من سعادة الرجل أن لا تحيض ابنته في بيته " (4) .

ويشهد تفاحة على أنّ للنصيريّة رأيا في المرأة هو خلقها لخدمة الرجل وأنّ أجلّ واجباتها حفظ فرجها وإكرام ضيفها "(5) .

ولئن عبّر تفاحة ، من خلال نقده للنصيريّة ، عن انسلاخه عنها ، فإنّ انتسابه إليها في كتب سابقة ودفاعه عنها دفاعًا تمجيديًا صريحًا قد دفعانا إلى نسبة هذه المقالات إلى العلويّين دون الجرأة على التعميم واعتبار تفاحة **الممثل الأوحد لها** .

يمكن أن نلاحظ في الآراء السابقة ما يلي :

1 ـ أنّ مقالة الأرسوزي الأولى وكذلك سائر أقوال تفاحة لا تختلف في شيء عن آراء سائر الإسلاميين المحافظين وحتّى الأصوليين منهم (6) ، وفي

---

(1) *راجع نفسه ، ص 29 .*

(2) *راجع نفسه ، ص 47 ـ 48 .*

(3) *راجع نفسه ، ص 124 .*

(4) *راجع نفسه ، ص 182 .*

(5) *راجع نفسه ، ص 20 .*

(6) *قارن آراء تفاحة بما ذكره فيشر من كتابات علماء إيران المحافظين :*
Michael M.J.Fischer, On Changing the Concept and position of Persian women, in Women in The Muslim world, edited by Lois Beck and Nikki keddie, Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1975, p p 193 - 196 .

آرائهما فهم للآيات القرآنية بأعمال الفقهاء وتأوّل لظاهر الآيات دون ابتغاء فهم تاريخيّة النص القرآني والوقوف على المحاورة العميقة بين مشاغل مجتمع الدعوة وأسباب استقراره من ناحية ومعاني الوحي من إجاباته على تلك المشاغل من ناحية أخرى . ثمّ إنها آراء متعالية عن عصرها متشبثة بالفترة التأسيسيّة من التاريخ الإسلامي ذات نزعة حنينية واضحة . والسبب في هذه النزعة هو التخوّف من مغامرة الحداثة والخشية من تعويض ظاهر الوحي بحكمة الإنسان المبدع .

وظننا ثالثا أنّ هذه الآراء قد اقْتَطَعَتْ منْ ذاكرتها فهمًا مُجملاً فمشوّهًا لعبقريّة الفترة التأسيسيّة حين استبدلت التاريخيّة القرآنية ، وحتّى الفقهيّة من بعد ، بالإطلاقيّة . وبذا قامت الايديولوجيا والتمجيد ، حماية للذّات الوهنة والفزعة ، مقام الدراسة العلميّة والنظر الموضوعي . وليس للفكر الإصلاحي أن يستقيم بالايديولوجيا حتّى تسبقها موضوعيّة في تدبر الأسباب وتحديد الظواهر من أصولها وفروعها .

2 ـ إنّ كلاّ من الأرسوزي في القول الأوّل وتفاحة في كتابه يفكّران ببنية مجتمع واحد هو المجتمع السوري ولربّما مجتمع الشرق الأوسط . ونعني أنّه مجتمع تقليدي البنية ذكوري الهرميّة والترتيب ، مازالت العائلة فيه مؤسسة على كفالة الأب ومسؤولية الرجل ومازال الذكر مفضّلا على البنت ومازال الميراث مشرّعًا لذلك التفاضل ؛ ومعناه أنّ النظرة الدونيّة إلى المرأة وفهم جلال خدماتها بما ينفع الرجل والاعتراف بقدراتها وكفاءتها مقرونة بما يقرّره لها الرجل ... إنّ هذه النظرة هي من سمات الرؤية التقليديّة لهرمية السلطة وذكوريّة المرجعيّة في المجتمعات العربيّة ، **وكذلك في الفكر الإسلامي التقليدي** ، ولا نقول في الإسلام .

والواقع أنّ الفقيه المسلم هو الذي كرّس هذه النظرة وشرّع لها وقوّى سلطانها حفاظًا على استقرار بنية المجتمع التقليدية وعلى نفوذ الرجل ، وإن كان نفوذًا في الواقع رمزيًا ، لا بكفاءة في كلّ الأحيان ؛ وكان استناد الفقيه دائما إلى الآيات القرآنية وإن أوّلها على عكس معناها !(1)

3 ـ إنّ هذه الآراء أيضا إخبار صريح عن نوع القيم التي ينشرها التعليم في البلاد السّورية ، ومهما كان الادّعاء في حداثته فالحاصل منه ، في نظرنا ، أنّه

---

(1) راجع

Nikki Keddie, Deciphering Middle Eastern women's History, inWomen in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gendem ; edited by Nikki Keddie, Beth Baron , New Haven, London Yale Univ.Press, 1991, p 5 - 6 .

لم ينجح في صقل نظام تفكير عند الناشئة والمثقفين بحيث تفهم قضية الحريّة جزءًا هامًا للغاية من مشكلة تحديث المجتمع ، وأنّ النظرة إلى المرأة والرجل وحقوقهما معًا إنّما هي عنصر من رؤية شاملة للدولة العصريّة والمسألة الثقافيّة برمّتها وعندئذٍ لم يصل التعليم في البلاد السوريّة موطن العلويّة ولا الثقافة إلى التأثير في بنية التفكير هناك بما يلزم تغيير الأسباب الاقتصاديّة وكذلك سائر الوسائل المغيرة للاجتماع .

4 ـ تمثّل هذه الآراء ومثيلاتها عائقًا حقيقيًا في سبيل استيعاب الحداثة وعقلنة مقوّمات الاجتماع ، مثل مسألة العمل ، والحريّات الأساسيّة ومفهوم المسؤوليّة وهرميّة السلطة داخل الأسرة وخارجها، وكذلك مفهوم الكفاءة الفرديّة، كقبول كفاءة المرأة لذاتها لا لاعتبارات اجتماعيّة ، ولا شكّ أنّ كلّ هذا يتطلّب ثقافة هي ثقافة الحقيقة الناشئة في التاريخ وثقافة "الحقيقة ـ في ـ صيرورة " لا ثقافة الحقيقة المطلقة،والكلمة المتعالية .

ولهذه النظرة توابع في القيم المؤثرة في المناكح والمواريث وغائيات العمل ... وما إليها من شتّى الأسباب التي يتقوّم بها الاجتماع .

وعلى الرغم من خطورة هذه الآراء ، فإنّنا لا ننسى جانبيْن : 1 ـ وجود آراء أخرى مناقضة لها كقول الارسوزي الثاني في تحرير المرأة والمناداة بمشاركتها في العمل والحياة السياسيّة وإقرار سفورها لأنّه واقع ومناسب للفترة التاريخيّة من تطوّر المجتمع ؛ 2 ـ أنّ جميع الآراء المحافظة .. وتلك النظرة الدونية إلى المرأة ليست بالتحديد **مقالة فرقة النصيريّة العلويّة** ، وإنّما هي مقالة عامّة نشأت في إيران وفي سائر بلدان الشرق الأوسط وفي شمال إفريقيا ... يشترك فيها جميع العلماء المحافظين وأهل التعصّب للتقليد ، خشية من الحداثة بل خشية من الاستعمار الأوروباوي لأنّهم يلبّسون الحداثة بالاستعمار الغربي . واللافت أنّ هذه الآراء مازالت منتشرة هنا وهناك خاصّة في إيران والسّودان وفي البلدان التي تغلغلت فيها دعوة **الاخوان المسلمين** وآراء المودودي الباكستاني .(1) وتبدو المجلة الإيرانيّة "محجوبة" إحدى الوسائل الناهضة بنشر هذه الآراء في سائر البلدان التي تدخلها ، وقد وجدنا فيها رأيا في الحجاب منسوبا إلى **حجّة الإسلام حسيني شيرازي** قالته بمناسبة ملتقى نظّم حول الحجاب في أكتوبر 1994 :

"إنّ الحجاب وسيلة تمكّن النّساء من القيام بمسؤولياتهنّ (..) إنّي أؤمن أنّ الحجاب هو حجاب مثالي (Ideal hijab) ؛ وبعبارة

---

(1) راجع *M.Fischer, On changing the Concept and position of Persian women, in Women in the Muslim world, p p 193 - 197 ; Beh raz Pakizegi, legal and Social Positions of Iranian women, in Women in the Muslim world, pp 216 - 226 .*

أخرى ، إنّ للحجاب منزلة خاصّة بين الأخلاق المثالية التي تنشر الخلاص من هذا العالم ، لا الاستقالة إزاءه .إنّ الحجاب ـ بهذا ـ هو مسؤولية ارتدتها النساء سعيا إلى آفاق التّطوّر ".(1)

ليس بالهيّن على الباحث اليوم أن يعرف مقالة العلويّين في المرأة واستخلاص نظرة الفرقة فيها ، حفاظا على استمرار السيادة على المجتمع ، والسبب أنّه لا توجد إحصائيات دقيقة بل لا توجد إحصائيات في الطوائف ... أصلاً ، خاصّة في عهد حافظ الأسد (2).

ويهمّنا ما قاله سليمان الأذني في خلوات النصيريّة ، وما أخبر به عن الضيافة التي لقيها عند شيخ النصيريّة .

يقول الأذني في الباكورة :

« ... ويتفقون جميعهم (الكلازية والشمالية) على تحريم لحم الأنثى والزنا أيضا ، لكن عند طائفة الكلازيين فرض لازم وحقّ

---

(1) راجع *Mahjouba, The Islamic Magazine for women, Vol 15 N° 8 (147) August 1996, Rabi-al-Awal 1417, p 14.*

(2) *ورغم هذا فقد استطعت أيّام زيارتيّ لسوريا ، في صائفة 1989 وشتاء 1996 ان الاحظ :*

1 ـ انّ لباس الحجاب في دمشق أكثر انتشارًا من لباسه في حماه ، وكذلك في المعرّة ، حيث كتب على جدران بالخطّ العريض " إنّ إخوان المسلمين إخوان الشياطين " ؛ ومنعني الضابط في ذلك المكان المؤدي إلى ضريح المعرّي من ان التقط صورة للجدران ، وأوّلت أن يكون لارتداء الحجاب علاقة بالشعار ، فاتقى الناس فتنة السائس .

2 ـ زرت بيتا علويًا في حمص ، وعرفت ديانة صاحبه بالخيط الأخضر الذي تسوّر به ابنه الشاب ، وحدّثني الشاب لانّي غريب عن سوريا عن ضريح علي بن أبي طالب ، فأجبتُ بأنّي أجهله ، فعلّمني أنّه موجود في القمر ، وانّ العلويين في تلك المنطقة يخرجون كلّ شهر يبكون ويتضرّعون ليلا إلى القمر ، فعرفتُ ، دون إفصاح ، أنّ تلك الجماعة قمريّة العقيدة .

ولّما تناولنا الغداء التحقت زوجتي بالمحرم ، في حين بقيتُ مع الزوج والأبناء ، وكانت البنات يرتدين الحجاب وكذلك الامّ . وفهمتُ أنّ ارتداء الحجاب والاختلاط إنّما هي مسائل ثقافيّة عامّة مشتركة بين جميع السوريين ولا تعود إلى اعتقاد نصيري / علوي .

3 ـ أخبرني أحد الأصدقاء السوريين بدمشق أنّ عقائد العلويين لم تتغيّر ، وهي تلك التي ذكرها سليمان الأذني ولا فرق . واستفسرتُ عن الخلوات ، فقال : إنّ نصيريًا مرتدًا سيخبرك إن شئتَ . وكان لقائي به في مكان بدمشق ليلا في صائفة سنة 1989، فحدث ، دون الإفصاح عن إسمه ، أنّ العلويين في اللاذقية وقرداحة و : جبل يونس ، مازالوا محافظين على عقائدهم وخلواتهم لا يظهرونها البتّه ، وأشار إلى شقّ منهم معارض لحافظ الاسد بسبب إفراطه في التقرّب إلى أهل السّنة والإماميّة على حدّ سواء .

واجب وهو أنّه إذا حضر إمامٌ منهم إلى إمام آخر نظيره ، فالثاني ملزم بأن يقدّم حرمته للأوّل ، ويسمّون هذا الفعل كما سبق فرضا لازما وحقّا واجبا ويحكمون على من يخالفه بعدم دخوله الجنّة . وأمّا العامّة فلا تعلم ذلك . ويوردون الشاهد على هذا الفساد من القرآن من سورة الأحزاب ، هو قوله :« وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة من دون المؤمنين » (الأحزاب : 50/33) فيفسّرون هذه الآية بقولهم : إنّ النبي معصوم عن الزواج . وهذه الآية موجهة إلينا . فإنّ النبي المذكور هو الإمام المرشد الخاص والمرأة المؤمنة هي امرأة إمام خاصّ ، ويوجد ذكر هذا الفرض في كتاب الدلائل بمعرفة السائل للميمون بن قاسم الطبراني ، إذ يستشهد به من كتاب الهفت الذي يتهمون بتأليفه جعفر الصادق من العشر وصايا الموجودة فيه . فالوصيّة العاشرة منها هي الفرض اللازم والحقّ الواجب على كلّ مؤمن أن يرضى لأخيه المؤمن كما يرضى لنفسه ، فيعنون بذلك تقديم نسائهم إلى الخاصّة منهم (..) وأمّا الطائفة الشماليّة فتفسّر ذلك من بذل العلم والمال »⁽¹⁾ .

ويروي الأذني :

« ..ثمّ بعد أيّام قليلة سافرتُ إلى مدينة أنطاكية في قرية اسمها وادي الجرب فصادفتُ شيخًا من الخاصّة وأضافني عنده ولمّا أقبل الليل فرشوا لي فراشًا في موضع غرفة خالية ، فلمّا كانت نحو الساعة الثانية وإذا بطارق يطرق الباب ففتحته وإذا بامرأة دخلت إليّ وغلقت الباب واضطجعت بجانبي وأنا متحيّر منها ما أعلم ما كان غرضها . ثمّ بعد قليل جعلت تحادثني وقالت : أما تقبلُ الفرض اللازم والحقّ والواجب ؟ »⁽²⁾

ومثل هذه النظرة إلى المرأة توافق تمامًا ما جاء في كتاب "الهفت

---

(1) *راجع الباكورة السليمانيّة ص 58ـ59 .*

(2) *راجع نفسه ، ص 37 . ويمكن أن نقارن الخلوة التي نسبها البعض إلى النصيريّة بما روى القفطي عن ابن بطلان (ت.440هـ/ 1048 م) في سفرته ومقامه باللاذقية .كتب ابن بطلان في سفرته :« ومن عجائب هذا البلد (اللاذقية) أنّ المحتسب يجمع القحاب والغرباء المؤثرين للفساد من الروم في حلقة وينادي على كلّ واحدة منهنّ ويتزايد الفسقة ليلتها تلك يؤخذن إلى الفنادق التي هي الخانات لسكنى الغرباء بعد أن تأخذ كلّ واحدة منهنّ خاتما هو خاتم المطران حجّة بيديها من تعقب الوالي لها فإنّه متى وجد خاطيا مع خاطية بغير ختم المطران ألزمه جناية » . القفطي ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء . عني بتصحيحه محمّد أمين الخانجي . ط 1 . 1326 هـ/ 1908 م ص 195 .*

الشريف" وكذلك ما قاله أحمد زكي تفاحة : « إنّ النّصيريّة لا تعتبر المرأة من جنس البشر وأنكرت أن تكون لها جنة ونار »(1)

ويبدو أيضا أنّ أهل السّنة السّوريين كانوا يتزوّجون بالنصيريّة والأرجح أنّهم لم يكونوا يزوّجون بناتهم لأبناء تلك الفرقة ، ويظهر من القضايا التي عرضت على أنظار المحاكم الشرعيّة أنّ النّصيريّ لا يرث من الزوج السّنّي والسّبب أنّ أهل السّنة يعتقدون أنّ الإسلام والعلويّة دينان مختلفان .

ويعتبر هذا الموقف من الفرقة العلويّة وكذلك المرأة العلويّة وتمتّعها بالميراث من الزوج السّنّي استمرارًا للفتوى التي أصدرها ابن تيمية ، وكذلك شيوخ أهل السنّة في القرن العشرين ، ومجملها أنّ الفرقة النصيريّة خارجة عن الإسلام لا تحلّ مناكحتها وأكل ذبائحها وتوريثها فضلا عن مسائل الجنائز والمساكنة واستعمال أبنائها في الجهاد (..)

إنّ هذا الوضع السّنّي ـ العلوي الذي ساد خلال الربع الأوّل من القرن العشرين لم يبق على علاقة بعد الدولة العصريّة ورئاسة حافظ الأسد للدولة منذ سنة 1970 ؛ والمشهود أنّ اختلاطا حقيقيا وفعليا نشأ بين أبناء الطّوائف ، واليوم أن التزوّج بعلويّة أصبح لا فقط ممكنا بل مستحبّا ، وهو ما يدلّ على أثر سيادة الفرقة في الاجتماع وتوازن السّنّية ـ العلويّة .

وقد ساعد على التّساوي بين العلويّة وغيرها من العقائد الأخرى إلغاء المحاكم الشرعيّة المذهبيّة وتوحيد الجميع في الحقوق والواجبات بتشريعات مدنية يرجع النظر فيها إلى محاكم الدولة . ولم تعد النظرة إلى المرأة العلويّة بمختلفة عمومًا عن النظرة إلى المرأة السورية بإجمال .

وزاد من هذا التقارب نظام التعليم وخروج المرأة للعمل ؛ ويتجلّى هذا من مشاهدة الحياة العامّة بدمشق وحمص وحماه والمعرّة وغيرها . فإذا بدت المرأة مقيّدة إلى حدّ الآن بنظرة مانعة لها من تحقيق شخصيتها والإسهام الفعّال في الحياة الاقتصاديّة والسياسيّة بسوريا فليس لأنّها علويّة بقدر ما تعتبر الظاهرة في نظرنا عامّة شاملة للمرأة في تلك الآفاق . ومردّ تلك النظرة الموروث الديني ـ الاجتماعي وسلطان التفكير المحافظ .

ويجب ألا نهمل أثر المجموعات المسيحيّة ، فهي أكثر تحرّرًا في المجتمع السوري أسهمت في توسيع آفاق الاختلاط وتكوين النظرة إلى المرأة بشيء من الاعتراف بكفاءتها وشخصيتها واعتبارها كائنا تامّ الأثر في الاجتماع لا مجرّد جنس .

هذا ما شاهده المرء في الحياة العامّة . أمّا الوفود الرسميّة والتصريحات السياسيّة التي تبيّن شيئا من الاهتمام بمنزلة المرأة وحرياتها فهي من قبيل

---

(1) راجع أحمد زكي تفاحة ، *المرأة والإسلام* ، ص 20 .

الدفاع عن حداثة السياسة السّوريـة ، وهو غير الواقع والمعيش اليومي . وليست سوريا بمختلفة في هذا المنزع عن الكثير من البلاد العربيّة الإسلاميّة الأخرى .

يبدو من كلّ ما سبق أنّ نظرة الديانة النصيريّة إلى المرأة نظرة في غاية الدونية تمثّلت رمزيّتها في قصة الخلق (العالميّات) وكذلك في الهياكل الوضيعة التي يردّ إليها أهل الإنكار (الأخرويات) ، وقد تعتبر هذه النظرة غلوًّا في النظرة العربيّة ـ الإسلاميّة ؛ لذلك وجدت العلويّة في السّنيتيْن الشيعيّة والسّنيّة شيئا من التناسب في تصوّرهما لمنزلة المرأة ووظائفها الاجتماعيّة ، فلم تحرص بدورها على الانسلاخ عنهما ولا البحث عن التميّز عنهما كما فعلت في سائر العقائد الأخرى .

ولا يتوهمّن أنّ العلويين المحدثين قد طوّروا نظرتهم إلى الرجل والمرأة بتأثير الحداثة فساووا بينهما ، تمامًا كما فعل العلويّون الأتراك ، فيما يذكر اكسافي جاكوب (Xavier Jacob) (1) ، فالفرق بين الفرقتيْن ، على تقارب بعض العقائد عندهما ، كبير ، بل هما فرقتان مستقلتان ، أولاهما العلويّة السوريّة أو النصيريّة وقد شرحنا عقائدها ومنابتها الأصلية في العراق ثمّ سوريا ؛ أمّا العلويّة التركيّة فأصلها من الأناضول ، وتسمّى أيضا البكتاشية ، وإذا غلب اسم العلويّة عليها (Alévis) فلأنّها تعبّدت لعلي بن أبي طالب ولأنّ السّنية السائدة في تركيا قد أطلقت عليها ذلك الاسم استهجانا وتميّزًا لها عن الإسلام السّني ، وقد فصّلت ذلك ايرين ماليكوف (Irène Méliloff) بما يُغْني (2) .

إنّ هذه النظرة العلويّة إلى المرأة تطرح بحدّة التطوّر اللامتكافئ للحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة ، وتلفت الانتباه إلى إمكان محافظة الفرقة على سيادتها في المجتمع السّوري . ونظنّ أنّ النصيريّة ستبقى سائدة بهذه النظرة إلى المرأة مهما عاقت التطوّر التامّ ، وذلك ما دام المجتمع السوري نفسه متبنيا لنظرة دونية إلى المرأة أيضا ، ومادام المجتمع هناك محافظًا على هرميته الذكوريّة ، محافظًا على بنيته التقليديّة .

فإنْ حدث أن زعزعت تلك البنية بعامل التعليم والثقافة وتغيّرت أسباب التحصيل للمعاش ودخلت سوريا في نظام سياسي جديد ، فإنّ الفرقة وقتها تحتاج إلى مراجعة نظرتها بما يلائم الانتماء من جديد إلى المجتمع السوري ذي الأغلبيّة السّنية . وفي كلمة إنّ سيادة الفرقة النصيريّة واستمرارها رهين محافظة المجتمع السوري على رؤيته التقليديّة وبنية السلطة فيه . وأسباب السيادة بالمؤسسة العسكريّة والشوكة لا بالقيم الكونيّة والرؤية العقلانيّة للظواهر ! وهو ما قد يظهر في استمرار سيادة مثل البهائيّة .

---

(1) راجع *Xavier Jacob, L'Islam Turc.Les Alevis, in Se comprendre n° 96/06 (Juillet - Août 1996)*

(2) راجع *I.Méliloff, Le Problème Kizilba's, in Turcica, 6 (1975) pp 49 - 51 .*

2

في النظـرة البابيّـة البهائيّــة .

لعلّ أوّل ما يخبر عن نظرة البابيّة إلى المرأة تقريب الباب فاطمة برقاني (1814 ـ 1852) وجعلها من الدعوة البابيّة أحد حروف الحيّ ، وإطلاقه عليها لقب "قرّة العين " . ويروي نبيل زرندي في مطالع الأنوار خبر قرّة العين في مؤتمربدشت ، وخروجها للناس كاشفة عن وجهها ومفاتنها إعلانًا عن إنكار التقية وكانت قد شدّت الناس بحسن خطابتها وسعة ثقافتها ، وكان من تاثيرها في الدعوة البابيّة أن تجرأت وقتها على إعلان كفر من خالفها ممّن بقي على عقيدة الشيخية وقالت قاطعة : إنّ دعوة الباب قد نسخت دعوة الشيخ أحمد الأحسائي ، واحتجت بمقالتها على تكفير زوجها لأنّه خالفها وتحدّت الشيخ البرغاني في قزوين وأحدثت بين العلماء التقليديين في كربلاء وأتباعها جدلاً كبيرًا وهوّة فرّقت بينهما ، وسارت الدعوة البابيّة بعدها إلى اتجاه الاستقلال والتّشريع الجديد كما ارتأت قرّة العين .

ويظهر أنّ قرّة العين قد كانت ، والباب في سجن ماه كو ، ادّعت آراء وقداسة جعلت منها شخصيّة كارزميّة تمامًا كالقدّوس وملا حسين ، وجذبت إليها أعدادًا كبيرة قوّت بهم شوكة الدعوة ؛ ولّما كان أثرها هامًا للغاية اتّهمت بالإسهام في قتل البرغاني في قزوين ، ونصحها أتباعها بالانتقال إلى طهران ففعلت وأثارت بنشاطها حفيظة العثمانيين وكذلك الشاه الإيراني ، فلمّا كانت محاولة اغتيال الشاه الفاشلة قُتِلَتْ ضمن 30 أو40 شخصًا من أعيان البابيّة في حين اختفى الآخرون (1) .

لقد استنتج بيتر سميث (Peter Smith) من اهتمام الباب الشيرازي بقرّة العين وتسميتها حرفًا من حروف الحيّ المقدّسة أنّ الباب قد أراد بالفعل تطوير منزلة المرأة والحدّ من الضغوط الاجتماعيّة عليها وتحريرها تحريرًا محدودًا ومناسبًا للأقوال وقتها ، وهذا يتّفق مع إزالته للمتعة الشيعيّة (كما سبق أن بيّنا في التّشريع) ، فسمح بالاختلاط المحدود وحثّ على إسقاط الحجاب وعسّر من الطلاق ومنع أن يكون فوريًا .. وهذه تشريعات مهمّة في ذلك الوقت .

ويذهب سميث (Smith) إلى أنّ التجاء قرّة العين إلى الانشقاق عن التيار التقليدي وإعلان المخالفة لزوجها ، والاضطلاع بقيادة البابيّة الجديدة وادّعاء القداسة إنّما يدلّ كلّ ذلك على حرصها على الاستقلال والبرهنة على كفاءتها

---

(1) راجع *Peter Smith, The Babi and Bahá'í Religions, p 30 .*

وحقوقها .. وليست قرّة العين مع ذلك شهيدة الدفاع عن حقوق المرأة (1)، كما يؤوّل ظاهرتها الباحثون الغربيون ، وإنّما عبّرت عن تشدّدها في العقيدة الجديدة وحرصها على التميّز عن التّيار التقليدي وإظهار كفاءة امرأة نادرة .(2)

وينقل مبعوث بريطانيا إلى إيران ، جوستان شايل (Justin Sheil) أنّه لا يوجد أيّ شكل من أشكال الزواج عند البابيين لأنّ الرجل والمرأة يعيشان معًا طالما رغبا في ذلك ، وإذا ما أحبّ رجل آخر أن يعيش مع تلك المرأة بعينها فإنّ الأمر يتعلّق بها وليس بالرّجل الذي كان زوجًا لها . ولا حدّ هناك لعدد الزوجات اللائي يمكن للفرد أن يتزوّج (3) .

قد يكون هذا حدث فعلاً في بداية البابيّة ، ولكن الثابت من شريعة "البيان" أنّ الباب دعا إلى الزواج وحثّ عليه وأمر ألا يكون بأكثر من اثنتيْن وحبّب إلى المؤمنين الزواج بواحدة فقط وأمر في الطلاق بالانتظار مدّة سنة لا يفارق فيها الزوج زوجته لعلّ محبّة تعود بينهما ويزول الخلاف ؛ وشدّد في أمر الزنا ولم يقبله .. ومثل هذه الأحكام والضوابط لا تناسب شهادة البريطاني .

ويبدو لنا أنّ منع الباب للمتعة والسّماح بالاختلاط وإسقاط الحجاب والحثّ على التزوّج بواحدة فقط وإرجاء الطلاق .. ليدلّ كلّ ذلك على اهتمام بالمرأة واجتهاد في تحسين وضعها ، بالمقارنة مع ما كانت تعانيه في المجتمع الشيعي الإمامي وقتذاك ، وكذلك في المجتمع السّني . وليس الأمر أيضا بمختلف عن وضع المرأة اليهوديّة والزرادشتيّة في إيران في النصف الثاني من القرن

---

(1) راجع نفسه ص 47.

(2) راجع حديث عبد البهاء عن قرّة العين أثناء الحادثة التي جرت بينه وبين السيد أرثور بارسونس (Air.Arthur Parsons) وزوجته يوم 6 أوت 1912 بمنزله في دوبلن Dublin نيو همشاير (New Hamphsire) انظر : *ABDU'l - Bahà, The Promulgation of Universal Peace . Talks Delivered by Abdu'l -Bahà during his visit to the United States and Canada in 1912 compiled by Howard Mac Nutt, Wilmette, National Spitirual Assembly of the Bahà'is of the United States 2 nd ed. 1982, p 251 The Promulgation*

ويقول عنها عبد البهاء في حديثه يوم 26 أوت 1912 ببوستن (Boston) :

" In The Cause of Bahà'ullah there have been women who were Superior to men in illumination , intellect, divine virtues and devotion to God. Among them was Qurrat'l - Ayn .

When She spoke , She was listened to reverently by the most learned men . They were most respectuful in her presence, and none dared to Contradict her . Among the Bahà'i women in Persia to day there are Rùhùllàh and Conrage , virtue and power of will . They are Superior to men and well-known throughout Persia.

راجع المصدر السابق ص 282 – 283.

(3) راجع *M.Momen , Bàbi and Bahà'i Religions , p 7 .*

التاسع عشر ، وربّما تواصل الأمر بعده (1).

إلاّ أنّ البهائيّة قد فصّلت نظرة الباب الأصلية إلى المرأة ، ويمكن استخراج مقالاتها في إشكالية المرأة من خلال مصدريْن هاميْن رغم وجود غيرهما ، أوّلهما أحاديث عبد البهاء في الكثير من المناسبات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة حين زار الولايات المتحدة الأمريكيّة وكندا سنة 1912م ، والمصدر الثاني أحدث من الأوّل ويتمثل في الوثائق التي قدّمتها البهائيّة إلى مكتب الأمم المتحدة للشؤون الاقتصاديّة والاجتماعيّة ، وفيها تصوّرها لحقوق المرأة (2).

والسّبب في اختيار هذيْن المصدريْن دون غيرهما ، على كثرة الأدبيات في الباب نفسه ، أنّ مقالات بهاء الله في الموضوع مقتضبة ، وقد تولّى ابنه شرحها بالتفصيل مضيفًا إليها ما ارتآه أبوه دون إعلان ، وسوّغ الأقوال كلّها بالحجج المفيدة في فهم تصوّر متكامل للمقالة البهائيّة الأصلية في حقوق المرأة ومكانتها ومن المهمّ في نظرنا أنْ وَضَعَ بهاء الله إشكاليّة المرأة ضمن التعاليم البهائيّة التأسيسية للديانة الجديدة .

تدور نظرة البهائيّة إلى المرأة على ثلاثة محاور : 1ـ في الإقرار بالمساواة التامّة بينها وبين الرجل ؛ 2 ـ في شرح النظرة الدونيّة إليها في الشرق خاصّة ؛ 3 ـ في أسباب الترقّي بوضعها .

ينسب عبد البهاء إلى أبيه قوله بمساواة المرأة للرجل وإنكار كلّ فرق بينهما ، وأصل المساواة عائد إلى العدل الإلهي ، فقد خلق الإنسان (بالإجمال) في أحسن تقويم وجعله على صورته ولم يستثن من خلق الإنسان الرجل فأهمل المرأة ولم يصبها بفضله ، ونبّه البهاء حسب ابنه إلى أنّ الكتب السّماويّة قد أطلقت على المرأة والرجل اسما مشتركًا هو الإنسان ، وليس هذا خاصًا بالرّجل وحده ؛ وحتّى إن استعملت هذه الكلمة فلم تعن البتّة الذكر دون الأنثى . جاء في حديث عبد البهاء يوم 2 مايّ 1912 إلى جمعية نوادي النساء (Federation of Women's Clubs) بشيكاغو:

« إنّ الحقيقة أنّ الإنسانيّة جمعاء (all mankind) مخلوقة لإله واحد ، وهي عبيدهُ ؛ وهي كلّها عنده بشريّة . والرجل (Man) هو

---

(1) راجع M.Fischer , On Changing of Concept and Position of Persian women , in Women in Muslim World pp 197 - 209 .

(2) نشرت في المجلة البهائية : World Order , Volume 9 , N° 3 (Spring 1975) ; pp 7 - 26

اسم جنس يطلق على الإنسانيّة برمّتها (..)يوجد في اللّغتيْن الفارسيّة والعربيّة كلمتان مختلفتان تترجمان إلى الانجليزيّة بعبارة "الإنسان" (Man) : تعني أولاهما الرجل والمرأة معًا وتعني الثانية الرجل دون الأنثى .فالكلمة الأولى اسم جنس ، وهو مشترك في حين تخصّ الثانية الذكر وحده ، وهو ما نجده أيضا في العبريّة . فإن يقبل التّمييزالذي لم يردّه اللّه في أصل الخلق ويكرّس فإنّما ذلك من [أسباب] الجهل .. »[1].

ويشرح عبد البهاء أنّ اللّه خلق العالم كالطائر الذي له جناحان هما الرّجل والمرأة ، فإذا كان أحدهما ضعيفًا لم يقو الثاني بمفرده على تحقيق الطيران ولم يمكنه أن يعوّض أخاه . والمرأة هي العضو الثاني من الخلق تماما كاليد الثانية ، فإذا وهنت ومرضت لم تنهض اليد الثانية بوظيفتها على الوجه المطلوب ولم تحقّق غايتها من عملها فوجب لأداء العمل أن تكون اليد الأخرى تمامًا كأختها ولا فرق [2] .

يقول في الحديث نفسه :« لأنّ عالم الانسانيّة مركّب من جزئيْن أو عضويْن ، فإنّ أحدهما هو المرأة والآخر هو الرجل ؛ لا تتحقّق وحدانيّة (Oneness) البشريّة ولا تصبح سعادة الإنسانيّة ورضاها (Felicity) واقعًا حتّى يتكافأ عضواها في القوّة »[3].

ويحتجّ عبد البهاء بأنّ اللّه قد أنشأ الخلق اثنيْن من كلّ نوعٍ ، ولينظر الإنسان في عالم الحياة فإذا عالم النبات ذكر وأنثى وكذلك عالم الحيوان ، ولا يمكن للذكر أن يعيش بغير شقّه اللاّزم ، وليس منهما أضعف وأقوى وإنّما الكلّ متساوٍ متكامل يؤدّي أحدهما وظيفته كاملة متى كان العضو الآخر سويًا . فكيف

---

(1) راجع *The Promulgation, p 76 .*

(2) راجع *The Promulgation, p 174 : " The world of humanity has two wings, as it were : one is the female , the other is the male. If one wing is defective , The strong perfect wing will not be capable of flight . The world of humanity has two hands. If one be imperfect, the capable hand is restricted and unable to perform its duties. God is the Creator of mankind . He has endowed both sexes with perfections and intelligence, given them physical members and organs of sense, without differentiation and distinction as to superiority ; therefore , why should women be considered inferior ? "*

راجع أيضا المصدر نفسه ، ص 233 ؛ 375 .

(3) راجع نفسه ، ص 77 .

ينظر الإنسان الذي كرّمه الله بالعقل ورفعه على كافة المخلوقات الأخرى .. كيف ينظر إلى شقّه المرأة نظرة المستضعف الواضع لقدرها ؛ وإنّما هو الجهل وسوء التقدير (1) .

وبهذه المقالة تقرّر البهائيّة أنّ حضارة البشريّة والسّعي إلى ترقّيها لا يمكن أن يكون بفعل الرجل وحده ، بل لا معنى لوجوده أصلاً بدون صنوه المرأة ؛ وعلى هذا الأساس تبني الفرقة مشروعها الاجتماعي - الديني وتصوّرها للدعوة أيضا ؛ وهي في خضمّ هذه المشاغل الحسّاسة في بيئة النشأة إيران وكلّ بلاد المشرق ذات النزعة الذكوريّة المحافظة ، تسكت عن الأصول الأولى المسوّغة لعدم التكافؤ بين المرأة والرجل ، وأوّلها جاثم في قصّة الخلق وإنشاء حواء من ضلع آدم أو من ابليس في بعض القصص الديني .

لقد نظر البهاء وخاصّة ابنه إلى مشغل المرأة من منطلقيْن اثنيْن ، أوّلهما تأسيس العدل الإلهي على التكافؤ بين جنسي المخلوقات ؛ والثاني مقتضيات الدّعوة البهائيّة وكذلك الحداثة ، بعدما شاهد في البلدان المتقدّمة أهميّة المرأة في الترقي بالمجتمعات التي تكون فيها كائنًا مبدعًا متمتّعًا بحقوقه ، تضيف إلى جهد الرجل قوّة وفعلاً ناجزًا لا غنى عنه .

ولولا أن أدرك بهاء الله وكذلك عبد البهاء سرّ المدنيّة الحديثة ودور المرأة في تأسيس عميق للدعوة والسّلام ما كان أن ينـاديا بهذه المقالة ولما حثّت البهائيّة على أن تتزوّج المرأة خارج أسرتها تمامًا كما فعل محمّد توسيعًا لدعوته ونشرًا لها (2) .

وفرضت النظرة التقليديّة إلى المرأة سواء في إيران أو في سائر المجتمعات الإسلاميّة الشرقيّة على البهاء أن يعرض لها بالمناقشة ويقوّض أصولها ويبيّن تهافتها ، عسى أن يقنع بآرائه هو في المساواة ، والمطالبة بحقوق المرأة خاصّة .

---

(1) راجع نفسه ، ص 374 : يقول عبد البهاء في حديثه يوم 25 أكتوبر 1912 ، بساكرامنتو (Sacramento) .

" When we look upon Creation, we find the male and female principle apparent in all phenomena of existence. In the vegetale kingdom we find the male and female fig tree, the male and female palm , the mulberry tree and so on . All plants life is characrerized by this difference in gender , but no distinction or preference is evidenced . Nay, rather there is perfect equality . Likewise, in the animal kingdom gender obtains ; We have male and female, but no distiction or preference . Perfect equality is manifest . The animal, bereft of the degree of human reason and comprehension , is unable to appreciate the question of suffrage , nor does it assert its prerogative . Man, endowed with his higher reason, accomplished in attainments and comprehensing the realities of things , will surely not be willing to allow a great part of humanity to remain defective or deprived . This would be the utmost injustice " .

(2) راجع *M.Fischer, On Changing the Concept and Promulgation of Persian Women , p 198 .*

وبالفعل عرض عبد البهاء إلى مقالة النصيريّة في المرأة ، فنسب إليها قولها بأنّ المرأة هي تجسّد للشيطان أو للروح الخبيثة في حين يبدو الرجل هو وحده ظهور الله (1) ؛ ويفصّل في حديثه يوم 26 أوت 1912 ببوستن (Boston) أنّ النظرة إلى المرأة في القرون الوسطى كانت نظرة احتقار وتعتبرها تابعة للرجل لا توجد بدونه ؛ وتظنّ أنّ المرأة لم تخلق إلاّ لشؤون البيت . ويذهب البعض إلى أنّ المرأة ليست لها قدرة الرجل بطبيعتها الضعيفة ، وهي أقلّ منه عقليا وأضعف منه عزيمة ودونه شجاعة (2) .

واعتقد بعض الفلاسفة والكتاب أنّ المرأة خلقت أوهن من الرجل واحتجّوا بأن خلايا المخّ عند الرجل أوفر منها عند المرأة (3) . ويزعم البعض أنّ المرأة هي بالفعل أضعف من الرجل لعجزها عن القتال مثله (4) .

وتذكّر هذه المقالات في المرأة بما ادّعاه **أحمد زكي تفاحة العلوي** واحتجاجه على نقصان عقل المرأة ؛ إلاّ أنّ الفرق بين تفاحة وعبد البهاء أنّ الأوّل احتجّ بالآيات القرآنيّة والأحاديث وشرّع لمقالته بالأحكام الفقهيّة في مسائل الميراث والشهادة والعبادات والقضاء والجهاد وإمرة المؤمنين ، أمّا عبد البهاء فقد احتجّ على نقيض الرأي بالأصول العامّة في الكتب السّماويّة بيانا للمساواة بين الرجل والمرأة . ولم يتردّد في إبطال كلّ هذه المطاعن على المرأة ، فقرّر أنّ المرأة لم تخلق البتّة أضعف من الرجل ولا هي بالكائن الوهن التابع حتمًا للرجل ؛ بل لا يمكن أن نقبل ادّعاء الرجل في خلايا المخّ عند المرأة وإنّما هو مجرّد وهم وخطإ علمي فادح ، إذ المعروف أنّ منْ كَثُرَتْ خلايا المخّ عنده كان **جاهلاً** ولربّما أحمق (5) .

أمّا عجزها عن حمل السّلاح والتصدّي للقتال فإنّ المرأة لو علّمت في المدارس الحربيّة ودرّبت على القتال لكانت ، كصنوها الرجل ، قادرة على أداء هذا الواجب مثله ولا فرق ، بل قد يكون عندها من القدرة والكفاءة ما يقدّمها عليه .

---

(1) راجع *The Promulgation, p 74* .

(2) راجع نفسه ، ص 281 .

(3) راجع نفسه ، ص 283 .

(4) راجع نفسه ، ص 75 .

(5) راجع نفسه ، ص 283 .

ولكن الحمد لله أنْ لم تنح المرأة هذا المنحى ؛ فالمرأة أمٌّ ومربيّة أبناء فكيف لها أن تقدم على قتال أبناء والفتك بالإنسانيّة . إنّ حرصها على السّلام والأخوّة أشدّ من ميلها إلى العداء ونشر الحروب (1) .

ومع ذلك فقد ظهر في التاريخ القديم والحديث أنّ نساءً قد تميّزن بأعمال جليلة قلّ أن ضاهاهنّ فيها الرجال !

فقد كانت **زنوبيا** من أشدّ القادة حكمة بعد وفاة زوجها ، واستطاعت أن تنفخ في جيشها من روح العزم والشجاعة ما صدّت به عسكر روما ، وتولّت بنفسها إدارة شؤون الدولة ، ولم تظهر من ضعف العقل ولا التضلل بعناية الرجل ما ادّعاه خصوم المرأة .

وليس أمر **كليوبترا** بمختلف ، فقد استطاعت أن تواجه عظمة روما أيضا ، وتولّت بنفسها قيادة المملكة ولم تتردّد أو تضعف .

وكذا كانت كاترين زوجة بطرس الأعظم (Peter the Great) حين شدّت جيشها بعزم شديد ، وألّفته بقدرة عجيبة في الحرب بين روسيا ومحمد باشا ، ولمّا عجزت عن الانتصار العسكري، مالت بحكمتها الفذّة إلى الأسلوب الديبلوماسي للاتّفاق على السّلام ، وقد تمّ لها ذلك بالفعل .

ويظنّ عبد البهاء أنّ **الملكة فيكتوريا** (Victoria) أعظم حكمة ووجاهة رأي من ملوك أوروبا كلّهم بما أبانته من كفاءة في إدارة البلاد مكّنت الامبراطوريّة البريطانيّة من التوسّع في عهدها .

ولم ينس عبد البهاء في التاريخ الديني مريم المجدلانية ، فهي التي وقفت صامدة عندما شكّ الجميع في دعوة المسيح المصلوب ، وهي التي أرجعت إلى بطرس وعيه بالفرق بين المعبود والمصلوب فكانت خازنة الحقيقة وحامية الإيمان أيّام الشكّ والاضطراب ، ولم يقف من المؤمنين وقتها رجل واحد !

أمّا التاريخ البابي ـ البهائي فقد عرف أيضا نساءه المتميّزات ، وأعظمهنّ شأنا **قرّة العين** الطّاهرة ، فقد كانت ذات كفاءة عالية ، إذا تكلّمت أنصت إليها جميع الرجال باهتمام عظيم وإن كانوا من أقدر العلماء ، وهي من أبرز حروف الحي الذين قادوا الدعوة وبثّوا في الأتباع حماسًا وقطعوا بالرأي في المخالفين . وكان فيها من الحماسة والشدّة في الإيمان وحلاوة الكلمة وحسن الخطابة ما جمع من حولها العدد الغفير وأثار نقمة السلطان ، فلم يسترح أهل المخالفة حتّى قتلوها شهيدة الإيمان والدعوة .

---

(1) *راجع نفسه ، ص 75 ، يقول عبد البهاء متضرّعًا إلى الله :*

"yet be it known that if woman had been taught and trained in the military science of slaughter, she have been the équivalent of Man even in this accomplishment. But God forbid! May Woman never attain this proficency; may she never wield weapons of war, for the destruction of humanity is not a glorious achievement.

ويذكر عبد البهاء امرأة أخرى فارسيّة على عهده ، وهي روح الله ، تميّزت كغيرها من النساء الفارسيّات بذكاء وفطنة وثقافة عالية . . تميّزًا قد لا يرقى إليه الرجل أحيانا . (1)

إنّ هذه الأمثلة وغيرها تشهد بجلاء على أنّ المرأة لا تختلف في شيء عن الرجل ، وليست من ثم مخلوقًا ضعيفا بالطبع . وإنّما السّبب في تردّي أحوالها منعها من التعلّم وإبعادها عن التثقيف وشغلها بما يعيق تطويرها الفكري ؛ ولو علِّمَتْ المرأة وتمتّعت بهذا الحقّ الأساسي والحيويّ لكانت وضعيتها أرقى وأثرها في المجتمع أهمّ وتحقيقها للخير والسلام أبلغ . يقول عبد البهاء في حديثه يوم 14 جويلية 1912 بنيويورك .

«خلق الله الرجل والمرأة متساويين في كفاءاتهما ولم يجعل أيّ فرق بينهما . ولم تبلغ المرأة مرتبة الرجل في تحقيق الواجبات الإنسانيّة لأنّها حرمت من فرصة التعلّم . ولو كانت فرص التعلّم بينهما متساوية لكان العضوان ، المرأة والرجل ، متساوييْن في تحقيق الغايات »(2).

إنّ مسألة التعليم هامّة للغاية في التصوّر البهائي لأنّها تحقّق غرضيْن في باب المرأة أوّلهما تحصين المرأة بالمعارف حتّى تسهم في تربية الأبناء على المبادئ البهائيّة ، ويسع بذلك نشر الديانة الجديدة على التّدريج ، وكذلك الإسهام في تحقيق الثورة الحضاريّة البهائيّة ، وجوهرها الترقّي بالإنسانيّة نحو التوحّد التامّ لا بالعنف والحرب وإنّما بالتعلّم والثقافة .

ثانيهما أنّ تعليم المرأة يقدرها ولا شكّ على الاسهام في تحقيق خطّة السّلام العالميّة والتّصدي لشتى أشكال التعصّب والتمييز والاستعباد المثيرة كلّها للفتن والاضطرابات وحتّى الحروب الدّامية التي تتهدّد اليوم البشريّة جمعاء .

إنّ في التعليم إذن مشروع حضارة الكلمة والثقافة تأسيسًا على أنقاض الجهل وسيادة السّلاح . هو تغيير جذري في النظرة إلى العالم وغاية الإنسان .

يشرح عبد البهاء ذلك في حديثه بساكرامنتو (Sacramento) يوم 25 أكتوبر 1912 :

«إنّ المرأة بطبعها معارضة للحرب ، إنّها من أنصار السلام . ورعاية الأطفال وتربيتهم هما بيد الأمّهات اللواتي ينشئنهم على المبادئ الأولى للتّربيّة والعمل كما يرتئينها .

ولتعتبر ، الآن ، أنّ أمّا رعت ابنها بكامل الحنان طيلة عشرين سنة ، إلى سنّ الرشد فمن اليقين أنّها لن توافق على أن يمزق ابنها ويقتل في ساحة

---

(1) راجع نفسه ، ص 281 ـ 283 .

(2) راجع نفسه ، ص 233 .

الحرب. لذلك فعلى قدر ترقي المرأة إلى درجة الرجل في النفوذ والحقوق وذلك بحقّها في الانتخاب (..) فإنّ الحرب ، على الأرجح ، ستنتهي لأنّ المرأة بالطبع أشدّ نصيرا في الدعوة إلى سلام عالمي » (1) .

والواقع أنّ هذا الرأي يخصّ في العاجل تثقيف الرّجل ويهدف إلى تغيير رؤيته إلى نفسه باعتباره ذكرًا وورث سيادة رمزيّة ونفوذا تقليديًا من ثقافة قديمة . وليس من السهل ولا الهيّن أن ينتصب في مثل إيران في القرن 19 وحتّى بداية القرن 20 م فكر نقدي يحمل الرجل على النظر في أسس سيادته وأصول شعوره بالتفوّق على المرأة ، سيما وأنّ علماء الدين قد كرّسوا تلك النظرة قرونًا عديدة وساعدت على ذلك القيادة السّياسيّة والسلطة الاجتماعيّة والقيم الأخلاقيّة وحتّى توزيع رأس المال واستثمار الثروة بعامل الميراث والزواج .. فدعوة البهائيّة إلى تثقيف هذه النظرة إلى المرأة المتغلغلة في بواطن الاجتماع ، هي بمثابة ثورة يتوقّف نجاحها على نظام التعليم ووسائط الثقافة وسيرة الدعوة .

لقد كان حديث عبد البهاء في الشاهد السابق داعيا إلى مشاركة المرأة في الانتخابات ومنحها حقّها في المشاركة في الحكم وصياغة القرار ؛ ولكن حديثه كان في الولايات المتحدة الأمريكيّة حيث نوادي النساء منتشرة والدفاع عن حقوقهنّ ، رغم تعثّره ، ظاهرة باتت وقتها معروفة ومقبولة . ولكن إلى أيّ حدّ تجد هذه المقالات صدى في إيران ؟ هل يمكن للقوى الدينيّة المعارضة وللسنتيْن الشيعية والسنيّة السائدتين أن تسمحا بهذا ؟ ألم يلزم شاه إيران رضا في الثلاثينات النّساء بإزالة الحجاب ائتساء بأتاتورك فعارضه آية الله القمّي وغيره من علماء الشيعة، ونعتوه بشتّى النعوت دفاعًا عن الدين، وذلك علنا ؟ (2) وعندما غادر ابنه محمد رضا الحكم عادت المرأة الإيرانيّة إلى وضع الحجاب ، وإن كان غير السابق ، على هيئة مختلفة .

ولاحظ فيشر (M.Fischer) أيّام دراسته للمجتمع الإيراني بمدينة يزد سنتي 1970 ـ 71 و 1975 أنّ النساء اليهوديّات والبهائيّات من أصل مسلم يضعن الحجاب الإسلامي (Muslim Chador) ؛ أمّا النساء الزرادشتيّات والبهائيّات من أصل زرادشتي فيضعن ثوبًا يسترن به رأسهنّ (3) .

وما من شكّ في أنّ للحجاب توابع ، على أيّ شكل وضع أو كان ، ومن أهمّها حريّة المرأة في الخروج للعمل والاختلاط وعقد الزواج بنفسها واختيار الشقيق المناسب ، فضلاً عن المعارضة السّياسيّة بالانتخاب !

---

(1) راجع نفسه ، ص 375 .

(2) راجع م . فيشر (M.Fischer) ، نفسه ص 207 .

(3) راجع نفسه ، ص 208 .

والحاصل من هذا كلّه أنّ مقالات عبد البهاء في حقوق المرأة كما تجلّت في أحاديثه بالولايات المتحدة وكندا ، هي جزء من مشروع الدعوة البهائيّة وتصوّرها لإنسانيّة متآلفة من جميع أعضائها ، نشيطة في تحقيق السّلام العام والشامل وحريصة على النهوض بتحرير الإنسان من عوائقه الفكريّة والتراثيّة حتّى يكون إنسانا مُبدعًا للخير ؛ وكان اختيار التعليم سبيلاً إلى تثقيف العقل وتشكيل رؤية تتساوى فيها روحانيّة الإيمان والتديّن السمح مع عقلانيّة متوازنة ، وهي نتيجة تأمّلات عبد البهاء في الحضارة الحديثة والمدنية الماديّة ، نسبها الابن إلى أبيه بهاء اللّه [1].

إلى أيّ حدّ حقّقت البهائيّة المعاصرة هذه المبادئ ؟ وهل فصّلت على أصولها فروعًا في الوثائق الرسميّة التي تقدّمت بها إلى مكتب الشؤون الاقتصاديّة والاجتماعيّة التابع لمنظمة الأمم المتّحدة ؟

يذكر سميث (Peter Smith) أنّ نسبة النّساء في هيئة "أعوان الدعوة" داخل التنظيم البهائي قد كانت سنة 1950 ، 18.8 % من مجموع المستشارين المعينين في الهيئة نفسها ؛ وبلغت سنة 1980 ، 25.4 % من مجموع المستشارين المعينين . أمّا عدد النّساء في المحفل الروحاني للبهائيين بأمريكا فيبلغ 16 من مجموع 51 عضوًا خلال الفترة 1925 ـ 1974 ، وهو ما يمثل نسبة 31.4 ٪. [2]

ويبدو لنا التقرير الذي أعدّته القيادة البهائيّة بمناسبة إعلان الأمم المتّحدة لسنة 1975 ، السنة العالميّة للمرأة هامًا للغاية لأنّها جمعت فيه آراء أتباعها في أكثر من 83 دولة حول نظرتهم إلى المرأة من خلال مشاغل الانتخابات ومشاركتها في الإدارة البهائيّة والمجالس الاستشاريّة ؛ ثمّ تغيّر الموقف العام من منزلة المرأة وعلاقتها بالرجل ؛ ثمّ التربيّة والتعليم ؛ ثمّ رعاية الأطفال وتعليمهم مبدأ المساواة بين الجنسيْن .

ويستفاد من التقرير المقدّم في 7 جانفي 1974 إلى مركز الشؤون الاجتماعيّة والإنسانيّة التابع لمنظمة الأمم المتحدة ما يلي :

1 ـ أنّ البهائيات يشاركن في الانتخابات البهائيّة الجهويّة والإقليميّة وأنّ منهنّ من يعتبرن أنّ في هذا العمل تعبيرًا عن آرائهنّ . والظاهر بين الجيل الجديد أنّ الإقبال تامّ نتيجة تشجيع الرجل للمرأة .

أمّا الأجيال المتقدّمة في السنّ فالظاهر من التقرير أنّ المرأة تنتخب المرأة وتدعمها .

---

(1) راجع نفسه ، ص 375

" Bahà'ullah teachs that material Civilisation is incompletete, insufficient and that divine Civilization must be established . Material Civilization is the realm of ethics and moralities . Until degree of the nations is advanced and human virtues attain a lofty level, happiness for mankind is impossible . That Philosophers have found material Civilization . The Prophets have founded divine Civilization ".

(2) راجع *Peter Smith, The Bàbi and Bàhà'i Religions , p 152 .*

وتتوقف مشاركة المرأة البهائيّة في الانتخابات على ثقافة البلاد التي تقطنها والعوائق الاجتماعيّة التي تؤثر في نظرتها وسلوكها . ومع ذلك فإنّ المرأة البهائيّة تشارك في الانتخابات ، رغم تقليدية النظرة إلى المرأة واختلاطها ورغم حياتها العامّة في بعض البلدان المحافظة .

2 ـ انتخبت المرأة عضوا في الكثير من المحافل الروحانيّة ، على الرغم من وجود بعض التقاليد الصارمة في بعض الثقافات مثل سكوت المرأة عند حضور الرجل والانزواء عنه باحتشام شديد ، وقد أبان التقرير انتخاب النساء في بعض المحافل الروحانية الجهويّة ، ومنهنّ امرأة تولّت رئاسة المحفل وأخرى الكتابة . وفي بعض البلدان الافريقية تنتخب المرأة بين أعضاء المحفل الروحاني لتتولى أمانة المال . وفي القرى حيث يغلب الرجال على إدارة المحافل الروحانية فإنّ انتخاب المرأة هناك يدلّ على تغيّر موقف الرجل من المرأة .

3 ـ يبرز التقرير تغيّر الموقف من المرأة إن من الرجل أو من المرأة على حدّ سواء ؛ فالظّاهر من إجابات الاتباع أنّ الرجل يشجّع مشاركة زوجته في شؤون الجماعة البهائيّة ، حتّى في البلاد التي يبدو فيها التقليد شديدًا والمرأة كثيرة الانزواء عن الحياة العامّة ، شديدة الاحتشام ؛ ويدلّ هذا على شيء من تحرر المرأة ، ولكنّها حريّة تتوقّف درجتها على نوع البلاد والمحيط ، ويشير التقرير إلى أنّ :« **النساء عندما يصبحن بهائيات تتطوّر مشاركتهنّ في نشاط مجتمعهنّ بنسق أسرع** ».(1)

4 ـ يبدو أهل البهائيّة جميعًا ملتزمين بالمساواة بين المرأة والرجل في التعليم ، ويظهر التقرير حرصا من المحافل الروحانية على نشر التعليم بحيث يعمّ كافة المؤمنين بالديانة الجديدة لا فرق بين البنت والابن . وعلى الرغم من شكوى بعض المحافل الروحانيّة الجهوية من نقص في التربية لظهور بعض العوائق الخاصّة بالأمصار التي تعيش فيها ، فإنّ أغلبيّة الإجابات تبيّن حرص الآباء (الأمهات والأزواج) على تربية أبنائهم وتعليمهم .

وقد عمدت المحافل الروحانيّة على المزيد من نشر التعليم وتحقيقه من خلال الملتقيات والحلقات التي نظمتها ، وأسهمت بذلك في تطوير الوعي بالمساواة بين الرجل والمرأة والإلحاح على أهميّة المرأة وبلاغة أثرها في الحياة الاجتماعيّة والإنسانيّة . وقد عقدت ندوة حول وضع المرأة وحضر الكثير من النساء المتميّزات اللواتي دعين إلى المشاركة . وقد حدث في الكثير من البلدان

---

(1) راجع *World Order, Volume 9, N° 3 (Spring 1975) p 18.*

أن نوقشت أوضاع المرأة ودورها ، في لقاءات عامّة ومحاورات وفي بعض المؤسسات حيث يجتمع البهائيون لتعميق فهمهم للتعاليم البهائيّة .

كما اهتمّت المحافل الروحانيّة بإزالة الأميّة ووضعت برنامجا لذلك ، وعبّر الأتباع عن رغبتهم في تعلم الكتابة والقراءة ومنهم من يقبل على الدروس الليلية المنظمة بالجامعات أحيانا .

ويُشير التقرير إلى أنّ للأجيال الحديثة أثرًا في الأجيال المتقدّمة عليه في السنّ ، ففي بعض الأحيان يتولّى بعض البنات تعليم أمهاتهنّ القراءة والكتابة .

5 ـ يشير التقرير أخيرًا إلى أنّ تعليم الأطفال مبدأ المساواة بين الجنسيْن قد انتشر بين الجماعات البهائيّة وتغلغل في أعماقها . ويبدو هذا واضح الأثر في علاقة التلاميذ فيما بينهم . والحاصل من كلّ هذه الإجابات ، فيما يذكر التقرير ، أنّ تطوّرًا واضحًا تمّ نحو تحقيق المساواة بين الجنسيْن داخل الجماعات البهائيّة، ويظهر حرص مستمر على الترقي بوضع المرأة .

ولا شكّ في أنّ لهذا أثرًا في المجتمعات التي توجد فيها تلك الجماعات ؛ وعلى الرغم من تفاوت أهل العقائد الأخرى في النظرة إلى المرأة فإنّ جميع البهائيين يعلّمون المساواة بين الجنسيْن ويعملون باستمرار على منع ما قد يكون سببًا في التمييز بين الرجال والنّساء وعزل المرأة عن حقوقها العامّة والخاصّة .⁽¹⁾

تدلّ هذه الآراء التي عبّر عنها "مجموع" البهائيّة في كافة البلاد التي مازالوا يعيشون فيها ويسهمون في النشاط العام بها على حقيقتيْن ، **أولاهما** التزام الأتباع بالمبادئ البهائيّة في النظرة إلى المرأة ، وهي على الإجمال ما قاله البهاء في أصوله وَشَرَحَهُ عبد البهاء في أحاديثه المختلفة . وقد ألحّت الوثائق التي قدّمتها البهائيّة بمناسبة اليوم العالمي للمرأة (1975) على إسهام المرأة في التشاور ، وصياغة القرار ، حتّى إذا ما صدر القرار التزم الجميع بتطبيقه وإن لم يوافق عليه في الأصل احترامًا لرأي الأغلبيّة . وينسى هذا الإلحاح سلطة بيت العدل واعتباره خازن العلم الإلهي والمعصوم ، وقد سبق أن بيّنا أنّ هرميّة السّيادة والسلطة ليست صاعدة ، أي من المحافل الروحانيّة المحليّة إلى بيت العدل العالمي ، ولكنها على العكس نازلة ، من بيت العدل إلى المحافل الأخرى دونها .

ولا تبقى ملاحظتنا صادقة إن كان قصد البهائيّة من المشاورة فصل مشاغل الناس المدنية عن مشاغلهم الروحية والدينيّة ، فعلى قدر وجوب الاستماع لبيت العدل العالمي في شؤون العقيدة والديانة البهائيّة ، يجب على بيت العدل أن ينصت إلى مشاغل المؤمنين السياسيّة والمدنيّة . ولكنّ البهائيّة فيما نعلم ،

---

(1) راجع المصدر نفسه ، ص ص 13 ـ 20.

تحرص أبدًا على التطوّر والتجدد من خلال قولها بتجدّد الوحي حرصًا على استيعاب مستجدات العصر . من هنا كان الفصل بين العقيدة وشؤون الحياة المدنية غير ذي موضوع .

أمّا **الحقيقة الثانية** التي تدلّ عليها آراء البهائيين في المرأة فتتمثّل في تقدير عامل الخصوصيّة الثقافيّة في كلّ مصر ، ومعناه أنّ التزام البهائيّة بالمساواة وتطبيقها في شؤون الحياة العامة ليس دائما أمرًا آليا حتّى تسوّغه أسبابٌ من العمران ، فلا يحدث سلوك البهائيّة ظاهرة نابية في المحيط الذي هي فيه ، ثمّ إنّ أولائك البهائيين في تلك الأمصار هم في منابتهم يفكّرون بتلك الثقافة السائدة ويلوّنون بها تعاليم البهائيّة ، لذلك لبست المرأة البهائيّة من أصل زردشتي ثوبا سترت به شعرها !

ويبدو من الرسالة التي قدّمتها البهائيّة في 11 جانفي 1974 بعض المقترحات الدّالة في نظرنا على أصول الرؤية الحديثة للمرأة عند القيادة البهائيّة ، وتلك المقترحات هي :

1 ـ التشجيع على الاستقلال في البحث عن الحقيقة ؛ هو بحث مستقلّ عن أثر الأسرة والجماعة والأمّة ، ولا يعني الحثّ على تعلّم حقيقة [واحدة] بقدر ما يمكّن روح التحرّر والموضوعيّة والاستقلال في البحث من بلوغ سبيل بناءة في نقد الظواهر السائدة ويقود إلى التوحّد في الفهم والعمل .

2 ـ الإلحاح على مسؤولية المرأة في التعلّم والاستزادة من المعارف لتصبح متضلّعة في الفنون/الآداب والعلوم ، وبذلك تتفتّق قدراتها الكامنة . ولا شكّ أنّ اهتمام المرأة بالعلوم الصناعيّة والفلاحيّة ، مثلا ، سيمكن من إظهار كفاءاتها وتقوّي بذلك الاعتراف بالمساواة بين الجنسيْن في المجاليْن الاقتصادي والاجتماعي . إنّ الترقي بحقوق المرأة عن طريق التظاهر أو ضغط الجماعات المناصرة لها ، قد يثمر الفُرْقَة والنفور ، في حين تقبل مساهمتها البنّاءة وتقدّر أحسن تقدير .

3 ـ إنّ الإلحاح على المساواة بين الرجل والمرأة لا يعني البتّة أن يؤدّيا معًا نفس الوظائف ، فالفرق بين خصال المرأة وأدوارها وخصال الرجل وأدواره العينيّة واضح ؛ ومثال ذلك أنّ الحدس والخصال الروحانيّة من حبّ وخدمة هي من الخصال العميقة عند المرأة ، ونحتاج إلى الإلحاح على هذه الخصال وزيادة التوازن بين القوى الروحانيّة والماديّة إذا أردنا التّرقي بالإنسانيّة .

4 ـ الإلحاح أكثر على أهميّة إسهام النّساء باعتبارهنّ أمّهات ومربّيات أبناء . فالكتابات البهائيّة تشير إلى أنّ تعليم المرأة أوكد وأهمّ من تعليم الرجل لأنّ المرأة هي الراعية للطفل منذ نعومة أظفاره .

ولا يعني هذا أنّ المرأة لا شغل لها إلاّ الاهتمام بالأبناء وشؤون المنزل ، إنّ

الإلحاح على تعليمها وتربيتها يرمي إلى مزيد التّرقي بالمجتمع نحو الوعي بالمساواة بين الجنسيْن .

5 ـ المزيد من الإلحاح على دعم المرأة للانسانيّة باعتبارها صانعة السّلام . فلأنّ المرأة ميّالة بطبعها إلى السلام أكثر من غيرها ، فإنّها تستطيع من خلال التصويت والمشاركة في القرار أن تسعى بالإنسانيّة نحو السّلام وتمنع فتنة الحرب .

6 ـ الإلحاح على تعليم كلّ شخص من أجل تحقيق وحدة الإنسانيّة .(1)

ليس في هذه المقترحات اختلافٌ عمّا ظهر لنا في أحاديث عبد البهاء ، بل لا نجد فيها تطويرًا لتلك المقالات الأصلية ، وحتّى الاهتمام بحثّ المرأة على تعاطي الصناعة والفلاحة والتضلّع في معرفتهما إسهامًا في ما يسدّ حاجة الإنسانيّة قد سبق أن أشار إليه عبد البهاء في حديثه يوم 26 أوت 1912 ببوستن (Boston) .(2)

ولئن كنا نجد في هذه الآراء صدى واضحًا لرؤية عقلانيّة هي من ثمار الحداثة فإنّنا لا نستطيع إغفال مشكلتيْن هما من صميم النظرة إلى المرأة . وتتّصل **أولاهما** بحريّة المرأة البهائيّة في الزواج ، هل يمكنها أن تزوّج نفسها ؟ وهل لها حقّ الطلاق متى عجزت عن الاستمرار في الزواج .

نعتقد أنّ جواب البهائيّة في الطلاق واضح وهو : الإمكان مع انتظار سنة، ولكن هل في هذا نفع حقيقي للأسرة في مثل يومنا هذا ؟ وهل يلتزم البهائيّة بتطبيقه فعلاً ؟ لم نجد إجابة من أولئك الذين سألناهم .

أمّا تزويج المرأة نفسها فهذا غير مقبول من خلال ما نقله إلينا فيشر (Fischer) عن البهائيّة في يزد بإيران . ونظنّ ذلك عامًّا في الأمصار التي تستوجب ثقافتها ذلك وتطالب به .

أمّا في مثل الولايات المتحدة الامريكية . فبإمكان المرأة أن تزوّج نفسها شريطة أن يتولّى المحفل الروحاني إجراء العقد والمصادقة عليه . والسّبب في نظرنا أنّ وضع العائلة في مثل أمريكا غير وضعها في إيران ، فالغاية في البلد الأوّل عائلة نوويّة . وتستوجب ظروف العمل الانتقال بعيدًا أحيانًا ، وكذلك الاستقلال عن الأسرة ، فضلا عن الثقافة الجنسيّة العامّة السائدة في الولايات المتحدة . فإذا أضفنا أنّ البهائيّة تميل إلى استيعاب جميع العقائد وتسمح بالمحافظة عليها في إطار الاعتراف بعقيدة البهاء وظهوره فإنّ كلّ هذا يفسّر

---

(1) راجع *World Order, pp 9 - 11 .*

(2) يقول عبد البهاء *"She must become proficient in the arts and sciences and prove by her accomplishments that her abilities and powers have merely been talent (...) Woman must especially devote her energies and abilities toward the industrial and agricultural sciences , seeking to assist mankind in that which is most needful . By this means she will demonstrate capability and ensure recognition of equality in the social and economic equation " - The Promulgation, p 283 .*

ظاهرة تزويج الفتاة البهائيّة نفسها مع الاعتراف بالعقيدة البهائيّة ولا ضير .

أمّا البهائيّة الإيرانيّة مثلا فإنّ مسألة الزواج هي أعمق قدما في الثقافة التقليدية ، ويلزم الانتماء والاستقرار مماشاة تلك الثقافة السّائدة ، سيما في باب المصاهرات والمناكح لأنّ الأسرة هناك ثقيلة العبء على الفرد بالنّسب والميراث ، وكثيراً ما ينظر إلى الفرد بمعزل عن عقيدته ليحاكم بأصل الموروث والتقاليد ، وهما الجامعان بين الإسلام والزرادشتية واليهوديّة والمسيحيّة في إيران .

أمّا المشكلة الثانية فهي الميراث ؛ فالمنصوص من أحكام الباب وكذلك البهاء في البيان الفارسي والأقدس على التوالي أنّ البنت ترث مثل الذكر . ويدعم هذا ما نجد في أقوال قادة البهائيّة وعلمائها اليوم من دعوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة مساواة تامّة وإقرارهم بضرورة الاهتمام بوضع المرأة أكثر فأكثر وتحريرها بالتعليم .والطريف أن ينظر الباحث في مسألة الميراث عند البوذيين البهائيين ، والمسلمين البهائيين والزرادشتيين البهائيين للوقوف على وجوه التناسب بين الموروث الديني القديم والأعراف الاجتماعية الجارية والمنصوص البهائي الحديث .

وبهذا تبقى مقالة البابيّة ـ البهائيّة في المرأة مقالة مشبعة بقيم الحداثة ، ونعتبرها مهمّة للغاية لأنّها تعرض رؤية عقلانية لسبب من أسباب التطوّر الاجتماعي الشامل والترقي الحضاري الإنساني ؛ وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه النظرة الراقية إلى المرأة تشمل مركبات المجتمع برمّتها :

ـ فهي تطرح مشكلة المساواة الإنسانيّة أصلاً ، بحيث تظهر أصول التقدير والاعتبار متعلّقة بالأهليّة والكفاءة والقدرة الكامنة في الفرد ، لا بقصص ميثية يبطل العلم رجاحتها وينفي التاريخ صحّتها ؛ وإنّما كانت مجرّد حيل احتمى بها النظام الذكوري والسلطة الأبويّة ودافعا بها عن سيادتهما . وزاد مشائخ العلم من تكريس النظرة الدونية للمرأة حتّى جعلوا من عبادة الله شرط الطاعة للزوج !

2 ـ وهي تطرح مشكلة أصول الزواج وسنّه وإبرامه بالإرادة الحرّة والاختيار وتصرف الطرفين فيه والتصرّف به من أجل الثروة أو الشوكة أو السيادة .. فكانت المرأة في النظرة التقليديّة سبباً لغايات عبارتها سيادة الرجل أيّا كان شكلها . وعندما تتحرّر المرأة من هذه الأحكام القاسية فإنّها تؤسّس وجودها هي وتضحي بذلك كائنا تامّ الإرادة واعي المسيرة مهتمّا بما يحقّقه هو لا بما يجْني النسب منه .. وبدل أن يسقط اسمها وتكنّى بابنها الأكبر وإن لم تنجبه البتّة (مثل " أمّ خليل" الجاري اليوم في مصر) فإنّها تكشف حقيقتها ولا تخفي صورتها ولا تتنكر بصبية من بطنها ، لولا الطبيعة أرادت ذلك ربّما

ما كانت رضيت بإنجاب !

- وهي تطرح كذلك مشكلة توزيع الأعمال توزيعًا حسب الكفاءة والأهلية، لا الطبيعة الخلقية والمظهر الخادع أو المسبقات التقليديّة الموروثة وتعتبر مشكلة العمل في البلاد الإسلاميّة معضلة لأنّه فوضوي التنظيم ، لا يستند إجراؤه على مواصفات الأهلية والإعداد المنظمّ للقيام به إعدادا لا يسمح به إلاّ العلم والاستزادة من المعارف والتدرّب . فإذا انضاف إلى ذلك احتقار المرأة وإقصاؤها بآراء واهية عن الأعمال التي تتقنها باتت القوّة العاملة في البلاد مشلولة على الأقلّ ، والحال أنّ التحدّيات الاقتصاديّة الآن تلزم بتشغيل كلّ الكفاءات ، إذ لا تقدر أمّة من الأمم اليوم على الاستغناء عن جزء من قوّتها العاملة .

- وما من شكّ في أنّ عمل المرأة يؤدي حتمًا إلى استقلالها الطبيعي والمفيد ، وفي هذا الاستقلال وعي بمسؤولية مدنية وحرصٌ على الترقي بذاتها وجرأة على إبداء الرأي والنقد وتصرّف في مقتضيات الحياة وشؤون الاجتماع تصرّف الجريء القدير لا تصرّف الخائف أو شبه السارق خشية أن يبدو منها ما يحرج الزّوج والعائلة ، فيستحيل عملها في كلّ الأحوال حتّى الطبيعيّة والعاديّة قضيّة عرض .

- وإذا بان هذا ، فإنّ هذه النظرة البهائيّة إلى المرأة تطرح يقينًا مسألة الحكم والقيادة السياسيّة ، فإذا كانت النظرة التقليديّة قد ركنت بالمرأة إلى "عشّ" الزوجيّة و"القفص" الذهبيّ وشغلتها عن نفسها بمهمّة الولادة وحفظ النسل "المقدّسين" وأوكلت إليها "رسالة" تربية النشء وأثنت عليها أيّما ثناء فإنّ النظرة الحديثة قد رأت أنّ الرجل طرف أيضا في "عش" الزوجيّة وأنّه الطائر الثاني في القفص الذهبي وأنّه لولاه لما تمّت الولادة وفرصة الإنجاب وحفظ النسل ، وأنّه شاء أم أبى معنيّ بتربية الأطفال ؛ فباتت المرأة صنوًا للرجل بالتمام وليست ملحقة به أو ساعية إلى تحقيق السكن وهو المقاتل .

وبذا تحوّلت السلطة في بنيتها من هرميّة الآمر / الذكر والمأمور / المرأة إلى سلطة ذات طرفيْن لا تقوم إلاّ عليهما معًا ؛ وهكذا أضحت الحقيقة مشتركة بينهما لا يستأثر بها واحد منهما ؛ وشملت هذه الظاهرة الأساسيّة الحياة المدنيّة برمّتها ، وعلى رأسها السائس .

فبهذه الشخصيّة الجديدة تتحدّى المرأة الاستبداد وتسهم عن وعي عميق في نشر ثقافة الحوار والديمقراطيّة لأنّها من صلب وجودها وجوهر رؤيتها، إذ لم يعد حتّى الإله آمرًا وإنّما أضحى محاورًا لوطأة المستجدّات وضرورة استجابة العقيدة لكلّ حادث ، وإلاّ بقيت عقيدة نابية أو باهتة قد تحفظ للذكرى في المتاحف .

إنّ هذه النظرة البهائيّة إلى المرأة تطرح بحدّة مشكلة الحكم ونظامه وأنّ من أشدّ حقوق المرأة إسْهامها بالرأي في تسيير ذاتها ضمن جماعة ارتضوا أحكامًا تحقيقًا لغايات مشتركة اتّفقوا عليها لأنّ فيهامصالحهم وخير منافعهم. لذا ولهذه النظرة الوجوديّة العقلانيّة لا تتنازل المرأة الحرّة المسؤولة عن حقّها في مشاركة السائس سلطانه برأيها مهما كان متواضعًا. وهي إذ تفعل فإنّما تعيش الحالة الديمقراطيّة يوميا وفي كلّ حدث مهما قلّ شأنه.

ونظنّ أنّ البابيّة والبهائيّة من بعدُ استطاعتا أن توظفا رؤيتهما في المرأة ونظرتهما الراقية إليها في تحقيق السيادة من ناحية والمحافظة على استمرارها من ناحية أخرى.

من ثنايا هذه النظرة نقتطع سؤالاً نختم به هذا الباب :

تسمح هذه الآراء في تأويل الحقيقة الدينيّة وغيرها، وفي سياسة الناس عمومًا والاتباع خصوصًا، وفي النظرة إلى المرأة، والرجل ... تسمح كلّ تلك الآراء بطرح سؤال نختم به هذا الباب وهو : كيف تمثّلت تلك الفرق الهامشيّة السائدة "الحداثة" تحقيقًا لاستمرارها ؟

* * *

خاتمة الباب الرابع

كيف تمثّلت الفرقة الهامشيّة الحداثة تحقيقًا للاستمرار ؟

لا نعدم اليوم تعريفات هامّة للحداثة ، بل إنّ كثرتها أحيانًا لتعتّم السّبل أمام الباحث لأنّ لكلّ محدّد منطلقاته وغايته . ونقترح من هذه الكثرة ، تعريفًا وجيزًا للغاية ومجملا ، قد يبدو أخصّ بالعالم الإسلامي دون استقلاله تمامًا عن منابت الحداثة الأوروباويّة ، وهو :

« الحداثة حفظ كلمة اللّه بحقّ الإنسان ، تمامًا كما كان ما قبلها حفظ حقّ الإنسان بكلمة اللّه » .

وإلى هذا التحديد تردّ ثلاثة أصول هي بمثابة الأركان :

1 ـ **الوعي** بالفرق الدقيق والعميق بين الوحي ـ في ذاته ، والقول على الوحي ؛ وإذا كان الأوّل هامّا للغاية في إنشاء الإيمان ، فإنّ الثاني أهمّ بكثير لأنّه يشكلّ كيفيّة الإيمان وحدود الكفر ، وسرعان ما يحتلّ القول على الوحي موضع الوحي نفسه ، ويصبح المرجع في مواقف الإسلاميين وسيرتهم وتنظيم اجتماعهم وبهذا تؤسّس الحداثة لسيادة الفكر؛ ولا ترى سيادة للظاهرة ، في ذاتها، حتّى "يصنعها العقل بآلاته العديدة ويعرضها ردّا على مقتضيات العمران. والنتيجة : نشأة إشكاليّة التأويل وتجدّد الفهم وثقافيّة الحقيقة ، وامتناع القول بالإطلاق مهما كانت السلطة .

2 ـ **ما من ظاهرة إلاّ وتحمل في ذاتها غاية السيادة** ، وهي من ثمّ شديدة الذّاتية من ناحية ووثيقة الارتباط بالظرف والحال من ناحية أخرى . فهي شديدة الذّاتية لأنّها لا تملك إلاّ حقّها الأخصّ في الكينونة والوجود ولا وجاهة لرأيها إن ادّعت وكالة مّا على غيرها ؛ وإن فعلت فإنّما ذلك من قبيل التمويه والبحث عن السيادة بكسب النصير . ولا يعني هذا أنّنا نقدّر الظواهر في ذاتها مفصولة عن سائر الموجودات ، فكلّ سليل كلّ ولا شيء يكون خارج نسب الظواهر ؛ وإنّما لكلّ ظاهرة خبرها ورؤيتها وغايتها أي كينونتها الذّاتية وسيرتها الخاصّة نحو السّيادة بعد النشأة والظهور .

وتطرح هذه المقولة مشكلة المرجع ، وكذلك الحكم . وأثر الحداثة أنّها "ثقفت" الاثنين معًا وجذّرتهما في قلب التاريخ فجعلت من المرجع ظاهرة متكوّنة على التدريج بجهد الإنسان وحيله وحسن معالجته للأسباب ، فكان "المرجع " من

ثمّ راسخًا في نضال رأي عرف طريقه إلى السيادة ، ولا وجود له أصلا إلاّ بمجهود من أقامه وكان له الفضل في إنشائه .

أمّا الحكم فمسألة أوضح ، ولولا أن كان شديد الذّاتية ، راسخًا في الظرف والحال ، متلبّسًا بنضال الناس ما كان ليتحوّل ؛ والحداثة إذ تطرح إشكالية الحكم ، فلتنكر أن تكون شرعيّةٌ بغير من ناضل في سبيل سيادته .

3 - إنّ في عبقريّة الإنسان نزعتيْن غالبتيْن هما من صميم وجوده في كبّة الثقافة (Web of Culture) على حدّ عبارة كليفورد قيرتز (Clifford Geertz) (1) : وهي كبّة شديدة التعقّد ، أولاهما رؤية للذات حنينيّة (nostalgique) ؛ والثانية رؤية مخيالة (Immaginative) وثّابة إلى ما وراءالثقافة (méta-culture) ، فالأولى تستوعب نسب الإنسان والثانية تستوعب مصيره فضلا عن صيرورته وفي كلتيْهما حرص على السيادة فطري يماثل حرص كلّ خلية حيّة .

ولكنّ في النزعة الأولى خطر الغيبة والذوبان في العصور الغابرة والتديّن بالوثوقية الجامحة ؛ والعجيب فيها قدرة سحريّة على استحضار سحيق الآراء والتعالي بها عن سنن التاريخ والعمران ، فإذا هي حلم يتسلّى به المنبتّ ككساء يستقربه الفرعُ ودواء يستطعمه العليل رجاء العافية .

وفي النزعة الثانية خطر الإنشاء على غير أسّ والتغنّي بنبوّة الإنسان والانجذاب أبدًا إلى غيب العقل والتعالي بذلك أبدًا عن سنن التاريخ وأحوال الاجتماع ، فإذا تلك الرؤية حلمٌ أبدي بالآتي وفيها قدرة عجيبة على انسلاخ الإنسان عن وعائه ومشاغل جيله وإنكار لكونه خلاصة تراث في غاية التعقد والصلابة .

ونحن إذ نرصد هاتيْن الرؤيتيْن لنقرّ بأنّهما لا تستطيعان بأيّ حال أن تعيشا خارج التاريخ وسنن العمران ومشاغل الأجيال ، وماهما إلاّ ظاهرتان مقتطعتان على نحو مّا من آمال الناس وخيباتهم على حدّ سواء . والمفيد في نظرنا أننا نبّهنا إلى خطر الرؤيتيْن إن نشأت كلّ واحدة بمعزل عن الأخرى واستقامت مقالة ومشروعًا حضاريًا .

على هذه الأسس نبني نظرنا في تمثّل النصيريّة والبابيّة - البهائيّة للحداثة تحقيقًا لاستمرار سيادتها . والواقع أنّ هذا السؤال يخفي مشغلاً آخر عبارته : كيف حافظت هذه الفرق الهامشيّة أو طوّرت قيم مجتمعاتها لتحقق لنفسها استمرار السيادة ؟

يبدو لنا منحيان قصدت إليهما تلك الفرق ، أوّلهما منحى النصيريّة / العلويّة ، والثاني منحى البابيّة - البهائيّة .

فالنصيريّة قد سادت بين أتباعها حينما صاغت رؤية متكاملة في الوحي

---

(1) راجع *C.Geertz,Interpretation of Cultures, New york, 1973,p.5.*

والنبوّات والإماميات والعالميات والأخرويات ، وانسلخت بتصوّرها عن التصوّر السنيّ : الشيعي الإمامي والسّنّي ، واستقلّت به أيضا عن عموم الغلاة . وشكّلت تأويلاً جديدًا للنصّ الإسلامي أوّلا وللنصّ الديني الكتابي ثانيا ، واستلهمت من نوابت العقائد في الأمصار التي ظهرت فيها فأفادت من الحرانيّة ومن العقائد الفارسيّة القديمة ، مثلما أخذت من الغنوصية فاستصفت بمشاغل فرقتها نظرة تحقّق الانتماء والاستقرار والسّيادة بين الأتباع .

إلاّ أنّ هذه السّيادة بين الأتباع ألزمت أصحابها بضرورة الاستمرار وتحقيق نفوذ متى سنحت شروط العمران ، فكانت المؤسسة العسكريّة بابا صالحًا وتمّ لها بالفعل ذلك مدّة طويلة منذ استلام حافظ الأسد الحكم في سوريا سنة 1970 .

ولكنْ في الاستمرار بالجيش والشوكة إقرار بأصول حكم وهيئة اجتماع لا تخرج كلّها عن صيغة الاستبداد والانفراد بالرأى . فرمز الأسد بين فرقته ليس السائس وحسب وإنّما هو أيضا المرجع ومالك الأمور والقدير النافذ . ولئن جعل إلى جانبه شيوخا تقليديين ،لعلّهم أدرى بشؤون الديانة ورسومها ، فإنّ الحقيقة المدنيّة الضامنة للحقيقة الدينيّة حتّى تكون وتسود وتستمر إنّما هي بيد القائد الزعيم والسائس الحاكم والأوحد الآمر . اشتقّ حافظ الأسد والفرقة النصيريّة منطق الاستمرار في السّيادة من صلب شروط العمران السّوري ، وهي شروط ثاوية في بنية معرفية تقلدية وهيئة اجتماعيّة لم تتغيّر أركانها العامّة وأصولها الهامّة مازال اقتصادها يشكو في الكثير من الأحيان وفي عديد المناطق حالة رعويّة تكاد تكون بدائيّة ، وما زال أثر المدينة والتحضر غير ذي جدوى في تغيير القيم الاجتماعيّة ونظرة المجتمع إلى العمل والأسرة والمرأة والتعليم والحريّات الأساسيّة ؛ ومازال التعليم في جوهره تلقينيا تقليديًا مهما تغيّرت العناوين وظهر من المسائل بريق ينبئ بحداثة حقيقية ، ويكفي أن تهمل الفلسفة من البرامج أو أن تدرّس الإنسانيات بما لا يحقّق جدوى ولا يرسّخ نقد المعارف لنقف على النزعة الإيديولوجية الغالبة على فلسفة البرامج والدروس وضمور أسباب الحداثة .

والثابت في نظرنا أنّ الثقافة في سوريا اليوم وكذلك التربيّة والتعليم لا يحقق جميعها تأثيرًا حقيقيًا في صلب الوعي السوري بالحداثة ولا يغيّر من القيم الاجتماعيّة ؛ ولقد سارت النصيريّة إلى هذا الاختيار حفاظًا على البنية التقليدية التي سادت فيها بالقوّة لا بالفكر والدعوة إلى قيم إنسانيّة كونيّة .

وإذا مال أهل التخطيط هناك إلى تبني شيء من الانفتاح الاقتصادي وشجعوا الاستثمارات الخاصة .. فلأنّ ضغوطًا شديدة من الخارج والداخل أضحت ماثلة بشدّة ولم يعد بالإمكان تجنّبها وإلاّ انهارت أركان الاقتصاد وساءت الحالة

وكان ذلك سببا في الاضطراب والجرأة على الحاكم .

وقد استطاعت النصيريّة أن تغيّر رمزيّة بعض القيم لتحقيق مزيد من الانتماء والاستقرار والسّيادة دون أن تفيد من الحداثة . ولم تتبنّ النزعة الحينيّة ولا المخيالية الوثابة إلى غياهب التقدّم التكنولوجي وإعلان ملحمة النبوّة الإنسانيّة .

لقد غيّرت مفهوم الإمامة والنسب والبطولة ورسّخت التعويل على مفهوم العرض ورفعت شعار الحريّة والمساواة والعدالة الاجتماعيّة والتقدّم ، وهذه مركبات يعسر ضمّها إلى بعضها بعضا بمعزل عن رؤية تؤلّفها .

ففي الإمامة انتقال في التشريع للسلطة والنفوذ والسّيادة من مرجعيّة الوحي إلى مرجعيّة الناخبين . فيضحي الحاكم صاحب الأمر رئيسًا مختارًا لا إمامًا مفوّضًا . ولكنّ الرئيس في حال حافظ الأسد لم يختر ولا انتخب في الأصل، وإنّما استولى على الحكم بانقلاب عسكريّ . وإذا تمادى الناس من بعد ذلك في اختياره رئيسًا فلأنّهم مجبرون على الاختيار ولا حيلة لهم في البديل الديمقراطي ؛ وإذا أعلن حافظ الأسد على لسان أنصاره أنّه بويع مدى الحياة **فهي الإمامة من جديد** وليست بالخلافة لأنّ أهل الخلافة قد يخلعون صاحبهم متى فسدت حالهم وأخلّ بأركان الإسلام ومبادئه ، تمامًا كما عبّر عن ذلك أهل الوفود من الأمصار لعثمان وقد عزموا على مقاضاته بكتاب الله . ولم يتذرّع حافظ الأسد بمقالة عثمان حين قال : إني لا أخلع قميصًا ألبسنيه الله ؛ ولكنّه قال إنّي لا أخلع قميصًا ألبسنيه الواجب نحو الأمّة والقوميّة . والحال في أصل الرمزيّة واحدة ، إذ أبان حافظ الأسد أنّه **المالك الأوحد** للرأي والقدرة والعلم ، فهو عين المرجع الذي تردّ إليه الأصول .

وفي **النسب** عدولٌ عن العائلة والسّلالة إلى الجنس والعرق ، وإن كانت المحافظة داخل العلويّة نفسها على نسب القبائل والعشائر مستمرّة . ومن الطريف اللافت أن يصان استمرار السّيادة بخطاب في القوميّة من دعائمه عدم الالتفات إلى نظام التعاقب في الأسرة نفسها والإلحاح على صراحة الجنس العربي وضرورة صونه من الأغيار والدخلاء وادّعاء رسالة مقدّسة نحو الأمّة هي حفظ تراثها والقيام ببعثها ونشر رسالتها الخالدة إلى العالم ، لأنّها على حدّ عبارة الأرسوزي العلوي ، أمّة بديئة هي أصل الشعوب السامية بتمامها ولعلّها أصل غيرها . ومن اللافت أيضا أن يفسّر هذا الخطاب ـ عند الأرسوزي على الأقلّ ـ أفول الحضارة العربيّة وتراجعها بسبب الاختلاط ودخول الأعاجم فيها وسيادة الأغيار داخلها ، ممّا أفسد حالها وخلق فيها أسباب تفكّكها . وليس من الغريب أن يدعو هذا المنظّر للقوميّة إلى ضرورة الزواج من المرأة الصليبية لأنّ الزواج بين العروق المتباعدة يحقّق الهجانة المانعة من تطوّر الأسرة نحو إنسانيّة راقية

(كذا) ، وبالهجانة تنحدر الحياة نحو التردّي والانتكاس ؛ ومثل الهجناء في التدني كمثل الأحياء في التردّي كلاهما يستحيل إلى مسخ مستكره (1) . وسمح هذا العدول في رمزيّة النسب إلى إعلان هوية جديدة تستغرق جميع الفرقاء في سوريا ، وكذلك جميع أهل اللسان العربي ، ومكّن هذا من التشديد على دور سوريا في بعث الأمّة العربيّة وتصدّرها للدفاع عنها بتمامها ، فكانت بذلك رأس الشعوب العربيّة كلّها .

لهذا لم تحقّق الفرقة أهليتها فقط ولا مساواتها لغيرها من أهل العقائد الأخرى في البلاد السوريّة وحسب ، وإنّما أغرقت فرقتها في الأعمّ الشامل وتصدّرت قيادته وظلّت بذلك محافظة على سيادتها بالإعلان دائما عن المخاطر التي تهدّد كيان الأمّة ، ومصدرها الصهيونيّة وإسرائيل ، وكذلك الاستعمار الغربي أيّا كان شكله .

وخلق هذا الخطاب إذن ، من خلال رمزيّة النسب والعدول بها عن أصلها ، حالة نضالية وثوريّة مستديمة هي الضامنة لاستمرار القيادة والسّيادة العلويتيْن في الأصل .

وعلى مشارف هذه المقالة في النسب تنبو مسألة البطولة ، وفيها عدلت الفرقة العلويّة أيضا عن سمتها الإسلاميّة المقترنة بالنبوّة والإمامة (عند الشيعة خاصّة) إلى ترسيخها في العروبة دون أن تعيد بذلك رمزيّة البطل العربي الجاهلي . إنّ إحداث العلويّة لصورة البطل القائد والزعيم الملهم هو إحداث من مشاغل سوريا في منتصف القرن العشرين ، وهي مشاغل تبحث عن هوية جديدة تقاوم بها الاستعمار وتتعالى بها عن الطائفية ، وتتزعم بها النضال العربي أمام تهديد الخطر الاسرائيلي ـ اليهودي . فبدا البطل في صورة المنقذ للأمّة والباعث لها من سبات الاستقالة والرجعيّة (حزب البعث) والملهم لها بأفكار جديدة هي بمثابة النبوّة السياسيّة (2) . واستطاع حافظ الأسد القائد العسكري أن يضحي قائدا كارزميا وبطلا ممتازًا ارتقى من بين كافة الرعية وارتفع عنها بخصال فذّة مزعومة وشوكة بادية ؛ وتطوّرت الحالة الكارزميّة للبطل حتّى أضحت صورته تماثيل تشيّع الرائح والقادم وتبارك عمله ، وكأنّ شرعيّة المكان وقداسة الموضع ، وبركة المحلّ لا تكون إلاّ بشبَه منه ، هو الصّنم المنصوب والحاضر أبدًا (ربّما إلى حين رحيله، كما حدث في روسيا للقائد لينين !) .

تدلّ هذه النظرة على أنّ الفرقة النصيريّة قد توسلت إلى المحافظة على استمرار سيادتها بوسائط أبعد ما تكون عن الحداثة ، هي من فنّ

---

(1) راجع الارسوزي ، بعث الأمّة العربيّة ورسالتها ، الأمّة والأسرة ، ص 305 ـ 306 .

(2) هذه عبارة هشام جعيط واصفًا ميشال عفلق : هو نبي سياسيّ .

الاستبداد الذي تسوّغه بنية تقليدية في البلاد السورية ورؤية للاجتماع لم تهزّها حيرة الاكتشافات العلميّة ولا التحدّيات المعرفيّة الحقيقيّة ولا الأدوار الجديدة التي بشّرت بها الثورات التكنولوجية ، بل بقيت حبيسة الرؤية التقليدية ، **تشرّع لذاتها بفساد الغرب وضرورة التحرّر منه وتتخذ من ذلك حجّة الدفاع عن العرض** ، لا عرض الفرد فقط وإنّما أيضا **عرض الأمّة والهويّة** .

لهذا كلّه ترانا نميل إلى اعتبار وعي النصيريّة ، وكذلك المجتمع السوري الخاضع لها ، بالحداثة **وعيا آثما ومقلوبًا** . فلا يلتفت بعد ذلك إلى تلك الشعارات في المناداة بالحريّة والمساواة والعدالة الاجتماعيّة لأنّها جميعا مقيدة بتلك الرؤية العامّة ، لا يمكنها الانفلات منها .

أمّا البابيّة ـ البهائيّة فأمرها مختلف . وأوّل ما يلفت من عقيدتها أنّها أسّست مبدأ تجدّد الوحي وفهم الرسالات السابقة واستغرقت حتّى العقائد غير الكتابيّة من بوذية وهندوسيّة وشامانية وسائر العقائد التي صادفتها في الأمصار النائية التي أمّتها . وأحدثت من خلال ذلك كلّه وحيها هي وبشّرت بغيره فأجرت كلمة اللّه نحو الخلود والتجدّد في آن .

إنّ هذا الموقف من الكلمة الإلهيّة والجرأة على التبشير "**بمن يظهره اللّه**" بعد بهاء اللّه ليدلّان على حقيقتيْن هامتيْن هما من صلب التفكير الحديث وتوابع فلسفة الحداثة :

أولاهما **تجديد الحقائق الإلهيّة بالتأويل ، وحقّ الأجيال المتعاقبة في أن يكون لهم حقّ التّفكير وحقّ الإضافة وحقّ التجديد** .

الثانية **أنّه لا يمكن الحديث عن أحكام / حقائق مطلقة تستوعب كلّ مشاغل الإنسانيّة على اختلاف العصر والمصر** .

ولئن غلف الباب والبهاء هذه النظرة إلى الحقيقة الإلهيّة والكلمة الربّانيّة بمفهوم عامّ هو الإمامة ذات المنبت الشيعي فإنّ جوهر المسألة يعود إلى رسوخ الفكر النقدي التغيّر المعرفي والاجتماعي العام ، عند كليهما وعند البهاء خاصّة . ويبدو لنا أنّ مقالة البهاء (وهي أوضح تصريحًا) لتقيم بالفعل " **حماية كلمة اللّه بحقّ الإنسان** " .

إنّ هذه النظرة هي التي سمحت باستيعاب البهائيّة للزرادشتيّة والشيعة الإسلاميّة والمسيحيّة واليهوديّة في إيران ، وهي التي مكّنت من استيعاب الكثير من معتنقي الهندوسيّة والبوذيّة في الهند ، فعرفت في هذين المصريْن وغيرهما انتشارًا واسعًا لأنّها قدرت على إلحاق عقيدتها بالأصول الدينيّة

السابقة مع تغيير رمزيّة القديم وإحداث رمزيّة بهائيّة جديدة . جاء في حديث بهاء اللّه إلى السيّد أرثور بارسونس وزوجته (A.Parsons) يوم 6 أوت 1912 ردًا على سؤال :

« ـ هل كلّ المسيحيين بهائيّون ؟ هل يوجد أيّ فرق بينهما ؟ »

ـ عندما يعمل المسيحيون وفق تعاليم المسيح فإنّهم يُسمّون بهائيين ، لأنّ أصول المسيحيّة وديانة بهاء اللّه واحدة . بل إنّ أصول كلّ أبناء اللّه والكتب المقدّسة واحدة . وإنّما الفرق بينهم في التسمية فقط . وكلّ دور هو مثيل لسابقه (..) ومع ذلك فإنّ الفرق بين المسيحي والبهائي هو التالي : يوجد عهد سابق مضى ويوجد الآن عهد [آخر] ولا شيء عدا ذلك لأنّ الأصول واحدة ».[1]

وإنّما الغرض من هذه المقالة غير التقويض ، بل البيان بالتأصيل والحرص على استيعاب كلّ أشكال الديانات والعقائد . وثمرة هذه الرؤية إلحاح البهاء على جوهر الإنسان وما به تتقوّم إنسانيّته ، وأصل ذلك التعليم والتثقيفُ ترقية لوعي الفرد بكينونته وأنّه في هذا الكون صاحب رسالة في الخير لا التدمير وأنّه داعية سلام لا حامل سلاح وأنّه بحاث عن الحقيقة التي نشرها اللّه في كلمته وأطلقها ليتدبّرها الانسان ، ويبني بها صرح الحضارة بإحكام التعاون مع بني جنسه ، ونشر المحبّة والالتزام بالصّدق والنزاهة والامتناع عن إيذاء الغير والوقوف حاجزًا ثابتًا أمام كلّ أشغال الرذائل المتدنية بالإنسانيّة إلى أوضع الدرجات .

في هذه الرؤية الإنسانيّة المؤسسة على قيم كونية تستصفي ما في الديانات من تعاليم التآخي والتسامح والإبداع تتنزّل مقالة البهائيّة في الاجتماع ، وبها تفهم نظرتها إلى نظام الحكم ، وبها تتقيّد آراؤها في التربية والتعليم والثمرة العامّة من كلّ هذا حرص التعاليم البهائيّة على إنشاء وعي في الفرد جادّ يسوّغ له تحقيق السلام أو الإسهام فيه على الأقلّ .

لقد سمحت هذه القيم بسيادة الفرقة الناشئة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأصبحت أعمالها المدنيّة والإنسانيّة (وكذلك السياسيّة) واسعة الشهرة والانتشار رغم تحفظ بعض البلاد الإسلاميّة .

ونظنّ أنّ قولها بالديمقراطيّة في استصدار القرارات بين التنظيمات البهائيّة ومناداتها بالمساواة بين الرجل والمرأة والدعوة إلى نشر التعليم والتربية والتقليص من الأميّة ردًا للجهل وتنظيمها للندوات الكثيرة شرحًا لمبادئ التسامح والحقوق الأساسيّة بين مجتمع الإنسانيّة ... إنّ كلّ ذلك ليدلّ في

---

(1) راجع *Abdu'l Bahà, The Promulgation, p 247 -8 .*

نظرْنا على أنّ البابيّة ـ البهائيّة قد تمثّلت الحداثة **تمثّلاً** روحانيًا **عميقًا** وجعلت من فلسفتها أبلغ حامل لحقّ الإنسان وغاية الإنسانيّة ، فكانت كلمة **الله** محمية بذلك ، وكانت من ثمّ مشروعًا إنسانيًا لا ينقضي أجله ، ولا يتوقّف عهْدُهُ ؛ ومادامت كلمة اللّه مشروعًا إنسانيًا فإنّ حقّ الإنسان في تشكيلها وصياغتها والتشريع منها حقّ لا ينكره أحد ، وعندئذ **كانت كلمة الله كلمة** إنسانيّة بامتياز .

* * *

الخـــاتـمة العـامـّة

Rien n'est survécu dans une culture, tout est vécu ou n'est pas .
Une Croyance ou un rite ne sont pas la combinaison de reliquats
et d'innovations hétérogènes, mais une expérience
n'ayant de sens que dans sa cohésion présente ".
J.Cl.Schmitt,
Religion populaire et Culture folklorique,
Annales, Economies, Sociétés,Civilisations,
Sept-Oct 1976,p. 946.

جدليّة السّنية / الهامشيّة و"الديانة الشعبيّة "

ساعدت أبواب هذا البحث على استخلاص ثلاث نتائج هي مدخلٌ إلى فهم الفكر الإسلامي قديمه وحديثه من خلال مشغل الهامشيّة والسّنية :

أولاها في إشكاليّة السّنية الإسلاميّة ؛ و **الثانية** في قانون نشأة الفرقة الهامشيّة وتطوّرها نحو السيادة والاستمرار ؛ **والثالثة** في جدلية السّنية والهامشيّة في المجتمع العربي الإسلامي ، قديمه وحديثه .

ففي **إشكاليّة السّنية الإسلاميّة** ، بيّنا أنّ الحديث عن سُنيّة أصليّة هي مجمع الدين ، محطّ إجماع المسلمين ، **حديث تمجيدي** وخطاب فرقيّ ، لمنافاته للأحداث التاريخيّة . واستشهدنا بما يغني عن الإسْهاب والتكرار بأنّ السّنية الإسلاميّة قد تكوّنت على التّدريج خلال القرون الثلاثة الأولى من تجربة الإسلام وأسهمت في تكوينها مختلف الفرق الكبرى ، باعتبارها جميعًا روافد كلام على أصل القرآن ، فنشأت سنيّة شيعيّة إماميّة ونشأت سنيّة سنيّة ونشأت سنّية خارجيّة ..ثمّ انسلخت بالعامل السياسي وشوكة السلطان وكذلك بالعامل الثقافي والاقتصادي ، سنّيتان هما الشيعيّة والسنيّة ، واتّخذت كلّ واحدة منهما موطنا . ومعناه أنّ السّنية في الأصل مشروع فرقة تطوّرت نحو الانتشار والسيادة حتّى حقّقت هيمنتها واطّرادها .

وفرّقنا هنا بين السّيادة والسّنيّة ، ونبّهنا إلى انتصار الأولى بالثانية أحيانا كثيرة بسْطًا لنفوذها وتقوية لشوكتها .

والحاصل من **إشكاليّة السّنية أنّها تاويل للقران** والاحاديث النّبويّة تأويلاً وجد صدى في اجتماع الناس وإقبالا منهم لأنّهم حقّقوا به الانتماء والاستقرار والاستمرار ، بما تقتضي شروط المعاش والاجتماع والثقافة . والسّنية في النهاية ارتفاع بالمقالة من طور الفردانيّة إلى طور الشمول ومن مرتبة الشخصانيّة والعينيّة إلى مرتبة الرسميّة ، فبعد أن كانت مقالة فريق أو جمع أصبحت توهم بأنّها مقالة العموم ، وبعد أن كانت مقالةً بعض الناس وأتقيائهم أضحت تعني العقيدة الرسميّة التي اتّخذت منها الدولة تصوّرًا للدين ونظاما في الحكم على عقيدة الناس والتّشريع لهم .

أمّا مشكلة **أهل السنّة** فتوحي بجوانب كثيرة ، منها أنّها عبارة جداليّة تمجيديّة ، وأصل الجدال فيها أنّها تخالف غيرها وتحاجّ بنسبة الذّات إلى السنة النبويّة (الإسلاميّة) نسبة استغراق واستئثار . لذلك قالت الشيعة بالمقالة نفسها واستعملت الخوارج العبارة نفسها ، فبدت كلمة "أهل السّنة والجماعة" على

مفترق العقائد ؛ وليس من الغريب أن تتكوّن نواتها الأصلية من أهل الحديث والأثر ، وكان فيها شيء من اعتزال فتن المسلمين ، وكان كثير التصريح بالتقوى إلى حدّ مشارفة أطراف التصوّف والزهد والقول بمسؤولية الإنسان عن آثامه والدعوة العاجلة إلى تربية النفس : كذا كان الحسن البصري من عناصر النواة السّنية . فإذا ما انتصرت الحنبليّة وتولّى الاعتزال أو انهزم بمقالة الأشعري واعتضدت الدولة العباسيّة بشوكة الفقهاء وأقبل الناس على مقالة التفويض إلى الله وإنكار الكلام ... وقتها فقط انتصبت عبارة **"أهل السّنة"** عقيدة رسميّة ومرجعًا واسمًا لمنحى في الإسلام يختلف عن التشيّع الذي كوّن بدوره سنيّته التي انسلخ بها عن الغلوّ .

وفي هذا الغلوّ كانت إشكاليّة **الفرقة الهامشيّة وقوانين نشأتها وتطوّرها واستمرارها**. وعلى الرغم من تحليلنا لظاهرة الفرقة الهامشيّة فإنّنا نلاحظ في هذا السياق الختامي أنّ "الهامشية" قد جمعت بين مفهوم في " **المكان** " وآخر في **النفوذ والسّيادة** ؛ فوضع المقالة الهامشيّة طرفي ومنزلتها من السّيادة المركزيّة الإبعاد والاضطهاد والعصيان .

إلاّ أنّها لو لم تكن **وعيًا مختلفا بفهم آخر لأصول الدين** ، ونوع الأحكام لما كانت طرفية ولا مضطهدة .

وهذا " **الوعي الآخر**" معقد البنية لأنّه خلاصة من ثقافة الهامشيين ونوع الاجتماع بينهم وتصوّر للنموذج الكامل وتقبّلهم للعبارة القرآنية واطّلاعهم على مرويات "أخرى" عن الرسول وعلمهم بعقلية عهد الوحي وسيرة حواريّي الرسول بها ، وكذلك بأثر المتنافسين على الحكم منذ السقيفة في تشكيل الحجّة الدينيّة وبلورة كيفية الاعتقاد ، فكان للأصل القبليّ وتاريخ الوحي والفتوحات .. وكلّ التوابع العمرانيّة أثر دقيق للغاية في وعي الهامشي .. ولو لم يكن وعيا عميقا وهامًا **وصالحا** لما نعت **بالغلوّ** وتجاوز الحدّ . وذاك الحدّ هو **الفاصل** بين السّنيتين السّنية والشيعيّة وغيرهما في فهم أصول الدين . هكذا يحقّق الوعي الآخر بفهم مختلف الانشقاق عن السّنية باعتبارها فهمًا أيضا للنصّ الإسلامي يعضده السلطان والفقيه معاضدة لإجراء المصالح العامّة في مصرمًا وبين جماعة مّا .

إنّ هذه الإشكاليّة في مسالة الهامشيّة هي التي هدتنا من خلال تحليل تاريخ المسلمين في القديم والحديث إلى قوانين الظاهرة الهامشيّة ، وهي ثلاثة :

1 ـ **على قدر استبداد السّيادة المركزيّة ونفوذ السّنية تنشأ الفرقة الهامشيّة** من رحم الفكر الإسلامي . وهذا الاستبداد للمركزيّة والسّنية معًا ليس بالاستبداد السياسي فقط وإنّما هو أيضا استبداد اقتصادي وكذلك ثقافي وفكري . وليس للفرقة الهامشيّة بعينها أن تَنشأ وتُظهرَ عقيدة مّا

حتّى يكون في البنية الثقافيّة في المصر الذي تنتمي إليه ما يخوّل ظهور تلك العقيدة ؛ فلا مجال لظهور النّصيريّة في تونس مثلا ولا مجال لظهور البهائيّة في الحجاز .. وهو ما دفعنا إلى إقرار مبدإ " أخلاف العقائد" ؛ وهو مفهوم يحيل على تصوّرنا للثّقافة .. في جانبيها السائد الظاهر وجانبها الرقيق الثاوي، وهي كوامن العقائد المترسّبة عبر آلاف السنين والتي بقيت حيّة لم تندثر وإن في فطرة الناس وتكوينهم الحيوي الفكري . وأسميناها بالأخلاف لأنّها تنازلت عن مكان الصدارة في وقت مّا وبقيت مع ذلك متصلة بالنهر الفكري / العقدي الجاري تتغذى منه على نحو مّا وتغذيه عند الحاجة .. فإذا كانت السيادة ضائقة بوضعها كانت تلك الأخلاف بمثابة الرئة المساعدة على التنفس ، تمامًا كما تكون الفرقة الهامشيّة أحيانا كثيرة متنفس السيادة المركزيّة لتجديد الخطاب الرسمي والانتصار من جديد للسّنية المركزية .

2- على قدر ضعف السّيادة المركزيّة وضمور نفوذ السّنيّة تتطوّر الفرقة الهامشيّة نحو السّيادة وتحقّقها بالفعل فتؤسس لها "وحيا آخر" وتصوّرًا في النبوّات والعالميات والأخرويات وتشرّع لأتباعها أحكاما هي سليلة تلك العقيدة وتنشئ من ثمّ ديانة . ونعتقد أن أهمّ تطوّر قد شهدته الفرقة الهامشيّة منذ النشأة حتّى عهد السيادة هو التطوّر من إنشاء مقالة اقتطعتها اقتطاعًا من رحم الفكر الإسلامي والنصّ الإسلامي بتمامه إلى إحداث ديانة أصولها وحي آخر وكيفية اعتقاد ونظام تشريع ، وإنكار لعقيدة المخالفين. ويبقى الفرق بين فرقة هامشيّة وأخرى فيما تريده كلّ منها وفي طريقة نشر دعوتها .

3- إنّ استمرار سيادة الفرقة الهامشيّة متعلّق بأسباب السّيادة نفسها في المجتمع الذي تنتمي إليه الفرقة . ففي حال النصيريّة لا يزال الاستمرار بالاستبداد والمؤسسة العسكريّة ، وفي حال البهائيّة لايزال استمرارها بالقيم الكونيّة وبث الفكر الإنساني بثًا قائما على روحانيّة دينيّة عميقة . ولا يتوهّم أنّ اجتماعنا المعاصر سيخوّل استمرار السيادة بالاستبداد إلى ما لا حدّ له .. وظنّنا أنّ الأصل الثابت في هذا الاستمرار إنّما هو أخذ الفرقة السائدة بأسباب الحداثة والانخراط في الرؤية العقلانيّة للعالم والوجود والتاريخ .. وظنّنا أيضا أنّ النّصيريّة لن تتمكّن من مواصلة الاستمرار والسيادة بالاستبداد في حين نرى نجاح البهائيين مذهلا من خلال الإحصائيات لإلحاحها على القيم الكونيّة وجوهر الإنسانيّة والتعالي عن العوائق المانعة من تحقيق

المساواة والعدالة وحريّة الفكر الإنساني .

تطرح هذه القوانين في النشأة والسّيادة والاستمرار جدليّة **السّنية والهامشيّة** ، وهي جدليّة الأدوار التي تنهض بها كلّ واحدة منهما . فقد قلنا إنّ السّنية هي الفهم المركزي للنّص الإسلامي ، وهو فهم كرّسته نواة راسخة من الفقهاء ومراجع التقليد . في حين تبدو الهامشيّة الوعي المختلف بالنصّ الإسلامي ، وهو فهم مباين لما جرى وظهر في أصول الدين في الوحي والإماميّات والنبوّات وخلق العالم والمعاد . وبذلك تؤسس الفرقة ديانة أخرى مشتقة لا محالة من الإسلام .

ويبدو لنا بالإضافة إلى هذا أنّ النصيريّة والبابيّة والبهائيّة قد أنشأت ديانتها على التّدريج بمحاورة طريفة للنصّ القرآني والمرويات عن الرسول ، فقد أبانت كلّ واحدة منها في الأوّل **أنّها الإسلام** الحق (كذا) وعرضت بغرض الاحتجاج تفسيرًا مفصّلا (لا نعرفه كلّه لتكتّم الفرق) للآيات القرآنية ، فكان أسّ إنشاء الديانة تفسيرًا للنصّ القرآني . كذلك بدت لنا العقائد في كتاب الهفت الشريف وفي كتاب الصّراط وفي مناظرة النشابيّ .. المصنّفات النصيريّة ؛ وأيضا في "قيوم الأسماء" وحتّى في "البيان" و"الإيقان" و"الأقدس"، المصنّفات البابيّة والبهائيّة .

ثمّ تطوّرت الفرقة من أصل التفسير إلى الإقرار بأنّ القرآن ليس الذي بأيدي المسلمين لأنّهم حرّفوه وأسقطوا منه سورًا وجهلوا في تأويله ؛ وادّعت النصيريّة سورًا أخرى ووحيًا آخر ذا نواة قرآنيّة ، وطفقت تضع أعيادها ورسومها وربّما سائر أحكامها الشرعيّة وضعا جديدًا .

أمّا البهائيّة فإنّها أعلنت عن وحيها الأخصّ وديانتها الجديدة باعتبارها ديانة كونيّة تشتمل على كلّ الديانات القديمة الكتابيّة وغيرها وتبشّر "**بمن يظهره الله**" بعد ألف سنة على الأقلّ .

والمشهود من تاريخ هذه الفرق الهامشيّة في علاقتها بالبيئة والسيادة المركزيّة معًا أنّها علاقة ارتدادية مستمّرة حسب مقتضى الحال . فلا شكّ عندنا في أنّ غلوّ النصيريّة في عليّ لا يختلف كثيرًا عن غلوّ الشيعة الإماميّة فيه حتّى القرن الحالي ، وفي باب معجزات الأئمة من كتب الأخبار الإماميّة شواهد كثيرة إلى حدّ الإثارة . وإنّما الاختلاف الأساسي هو القول عند النصيريّة **بأنّ عليًا هو المعنى / الله** . ولولا هذه المقالة القاطعة لما كان للنصيريّة أيّ نبوّ عن السّنية الشيعيّة .

ولا شكّ أيضا في أنّ قولها ببابيّة ابن نصير قد أربكت السنية الشيعية لأسباب سياسية ـ دينيّة عمادها المرجع بعد الإمام المستتر .

ولا شكّ أخيرًا في أنّ الباب الشيرازي قد طوّر مقالة المهدوية الشيعية

ولولا أنْ وجد في تيّار الشيخيّة والتصوّف الشيعي الإيراني ما ساعد على ظهور مقالته ما كان ليجرؤ عليها .إلاّ أنّه مال في سجنه بماه كو إلى الإعلان عن نسخ الشريعة الإسلاميّة والقول بوحيه إعلانا عن انسلاخه عن السّنية والمركزيّة اللتيْن اضطهدتاه .

ولمّا أدرك البهاء أنّ السّنيّة الشيعيّة والإسلاميّة لم تعد قادرة على مجابهة الهيمنة الفكريّة الغربيّة ولم يعد بإمكان الشعوب إغفال القيم الإنسانية الحاملة لتصوّر جديد للعالم ووظائف الإنسان ومعنى جديد لوجوده .. وأنّ لذلك كلّه توابع في الاقتصاد وسائر دعائم الاجتماع .. لمّا أدرك ذلك كلّه انسلخ عنها بإعلان وحي جديد مشتقّ من المهدويّة الشيعيّة ؛ وقصد إلى عرض مقالاته في تعميم السلام والمساواة وإقرار معادلة بين القيم الجوهريّة في الدين والقيم الجوهريّة في الإنسان ؛ وسابق الحداثة الأوروباويّة بروحانية عميقة وشاملة لكلّ الديانات نبذًا للتعصّب والافتراق وإعلانا مرّة أخرى عن "**حفظ حقّ اللّه بحقّ الإنسان** " . وبهذا نافس السّنية ونفذ إلى الرؤية الحديثة في الإنسان والعالم .

ولم تتورّع النصيريّة من ناحيتها عن استيعاب السّنية في سوريا ، وإن ظاهرًا ، فحافظت على رمزيّة العلماء وأبطلت "نظام" الطائفيّة وأعلنت مبدأ جديدا عبارته القوميّة ، واحتلت على التّدريج ـ رسميًا ـ موضع السّنية واتّخذت من المركزيّة السائدة آلة لها . وانهزمت السّنية ولبست ـ لتحيى ـ ثوب الظاهر المركزيّ ؛ بل إنّها أعلنت على لسان فقهائها إسلام العلويّين تكفيرًا عن فتوى ابن تيمية وغيره في الفرقة .

إنّ هذه الحالات تحرج بسؤال التعاور على السّنية الظاهرة : **إلى أيّ حدّ تصبح السّنية هامشيّة و الهامشيّة سنيّة** ؟ إنّ جوابنا هو الإقرار بإمكانه ، إلى حين صدور بحوث أخرى يضطلع بها غيرنا .

ولا مناص للباحث مع ذلك من مجابهة سؤال عسير آخر هو : **هل الديانة الهامشيّة "ديانة شعبيّة"** ؟

ينبني هذا السّؤال على مسلّمة نحن واعون بها هي اعتبار النصيريّة ديانة وكذلك البابيّة والبهائيّة . وليس في هاتين العقيدتيْن الأخيرتيْن ما يحرج لأنّهما تصرّحان دائما بأنّهما ديانتان ، وعلى الباحث أن يحترم رأيهما دون إغفال لنقد الظاهرة والقطع برأيه فيها . ولكنّ المحرج فعلا أنّ النصيريّة لا تستعمل صراحة هذا المصطلح "ديانة" في نعت نفسها ، وإذا وجدناه أحيانا في بعض الأبيات عند الخصيبي فيعني فقط " المذهب" .

ويمكن أن نقرّ مع هذا أنّ العقائد الثلاث هي بالفعل ديانات ، سليلة التشيّع انفصلت عنه بتأسيس منظومة (Système) أركانها مابه تتكوّن كلّ ديانة من الأصول ، وجماعها الوحي والنبوّات / الإماميات والعالميات والاخرويات . فلكلّ

منها تصوّر لمعبود ، وإن اشتركت جميعًا في التوحيد واستغراق الديانات السابقة لها ؛ ولكلّ منها وحيٌ وسور ، منها ما صرّح بمعارضة للقرآن وتفوق عليه (مثل الباب الشيرازي) ومنها ما استحوذ على نواة قرآنية للتأسيس عليها إنْ بالإضافة في العبارة أو بالتأويل ؛ وطبيعي أن يحدث من هذا " **الوحي الآخر**" تشريع جديد هو مزيج من تصوّر العالم والمعاد في نفس الوقت . وقد زادت هذه العقائد في الاستقلال عن الإسلام وتأسيس ديانة من خلال العبادات التي يؤديها أتباعها والأحكام الاجتماعيّة التي يتقيّدون بها ، فأضحت هذه الجماعات قادرة لا فقط على التميّز بهويّة دينيّة ـ اجتماعيّة خاصّة بل إنّها توسّلت بأسباب السّيادة ، فكانت صاحبة نفوذ وانتشار متى أرادت الدعوة ، وحدث أحيانا أن استأثرت بقيادة غيرها .

والمهمّ في نظرنا أنّ **جوهر الافتراق** هو النزوع عند مجموعة من أهل ديانة عن الأصول المؤسسة لتلك الديانة والسعي على التدريج إلى **التطوّر من الاختلاف في مقالة إلى إحداث ديانة** .

ويدلّ هذا في نظرنا على غنى الظاهرة الدينيّة في تلبّسها بالظاهرة الاجتماعيّة واضطلاعها بمجمل آمال الناس وقدرتها على التلوّن بمشاغلهم والتكيّف مع آرائهم ، يصوغونها على مثال غاية تحقق لهم سيادة ونجاة، هما معًا مرجع وجودهم ومعناه .

إنّ هذا التلبّس للظاهرة الدينيّة الهامشيّة خاصّة بأعمال الناس ومتصوّرات بعضهم ييسّر لنا اعتبارها ديانة شعبيّة بالمعنى الأوّل للكلمة ، ويشمل ثلاثة مظاهر على الأقلّ :

1 ـ أنّها ديانة جارية بين عموم الناس دون القطع بعموم الانتشار ، وهي من ثمّ شديدة الرسوخ في الاجتماع ، غير مقطوعة عن سيرة الأتباع ومختلف قيمهم .

2 ـ أنّها ديانة مختلفة عن الديانة الرسميّة السائدة ومعارضة لها .

3 ـ أنّها الديانة الشعبيّة " الساذجة" في مقابل الديانة الرسميّة " العالمة" (1).

ويهمّنا أن نرى هذه الجوانب الثلاثة في النصيريّة والبابيّة والبهائيّة ، فكلّها راسخ في اجتماع الأتباع عميق التلبس بأبواب العبادات والمناكح وسائر ما يتقوّم به اجتماع الفرقة كما سبق . بل إنّ كلّ فرقة من هذه الفرق الثلاث قد

---

(1) *Isambert, Le sens du Sacré . Fête et Religion populaire, Paris, les Editions de Minuit,1982, pp 21-39 .*

استخلصت نموذج الفرد الكامل وجعلت منه أساس قيمها ؛ يتضح ذلك في الأدبيات النصيريّة القديمة والحديثة وكذلك في كتب الباب والبهاء على حدّ سواء .

وهذه الديانات الثلاث **معارضة للإسلام** في سنيّتيه الرسميتين الشيعيّة الإماميّة والسّنية . ولئن بدت لنا هذه المعارضة صريحة في مقالات النصيريّة والعلويّين المحدثة فإنّ أمر البابيّة والبهائيّة ليس بالمختلف . وتتجلّى المعارضة للسنيّة الإسلاميّة وللإسلام من بعد في إعلان الباب الشيرازي لنسخه للشريعة الإسلاميّة وإعلان البهاء لنسخه للديانات جميعًا بما فيها الإسلام إيمانا منه بأنّ البهائيّة هي الديانة الجامعة والديانة الحديثة الكونيّة الملبية فعلا لمقتضيات الشؤون الحديثة .

ويعتبر بعض الباحثين أنّ هذه الديانات الثلاث قامت في الأصل على " السّذاجة " ، فالنصيريّة تكاد تكون تشيّعًا **رعويّا بسيطًا** وفيها من العقائد الوثنية ما يناسب عقلية أتباعها ، وهي في مقابل الديانة الإسلاميّة الشيعيّة الإماميّة " **العالمة**" أقرب إلى السذاجة لغلبة النزعة الميثية على فكرها وانتشار الفطريّة في اعتقاداتها ، وإن لم يخل التشيّع الإمامي من ذلك .

وليس أمر البابيّة بمختلف ، فالمشهور بين أتباعها أنّه لا يوجد عالم بمعارف الشيعة واحد يضاهي مراجع التقليد في القرن 19 م . ولم تعرف البهائيّة تنظيرًا عميقًا وهيكلة لعقائدها هيكلة محكمة إلاّ لاحقًا في الولايات المتحدة الأمريكيّة وأوروبا ، حيث انكبّ الاتباع بهدي من التيارات الفكريّة والفلسفيّة المعاصرة على التأمّل في أصول المقالات البهائيّة واشتقاق نظريّة متكاملة هي جوهر الديانة الجديدة .

يصحّ إذن اعتبار هذه الديانات الثلاث " **شعبيّة**" ، وإن كان المصطلح يعني في الأصل تمثل عموم الناس للكاثوليكية مقابل تمثل الكنيسة لها (1) ، إلاّ أنّ هذه الظاهرة تطرح ثلاث قضايا هامّة للغاية في دراسة الديانة الهامشيّة من ناحية وكذلك الظاهرة الدينيّة برمّتها من ناحية أخرى .

1 ـ ما هي توابع الانسلاخ عن الديانة الرسميّة إلى حدّ تأسيس مرجعيّة جديدة ، إليها يستند تصوّر مختلف للمعبود والعبد معًا ؟

2 ـ ما هي توابع **النزعة الاحتجاجية** في الديانة الشعبيّة الهامشيّة أوّلا فالسائدة متى أمكن ثانيا ؟

3 ـ إلى أيّ حدّ يمكن للديانة الشعبيّة أن تحدث تأويلا مهمّا للنصّ التأسيسي في الدّيانة الرسميّة "العالمة" ، وتبقي مع ذلك على رقيق

---

(1) راجع *Nicole Périn, "La Religion Populaire : Mythe et Réalités . L'Exemple du Diocèse de REIMS sous l'Ancien Regime ". in , La Religion populaire . Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique . Paris . N°576 du 17 au 19 octobre 1977, Paris 1979 , p 221.*

الوسائط الرابطة به ؟

ليس من الهيّن أن نجيب عن هذه الأسئلة بما يغني ، وأملنا في بحوث غيرنا من المهتمّين بالفكر الإسلامي شديد ، ولهفتنا إلى نتائجهم عظيمة ، ونكتفي في هذا المقام بتقديم **مشروع رأي** لعلّ فيه شيئا من الصّواب ينفع في وضع فرضيات بحث .

فظننا في توابع الانسلاخ عن الديانة الرسميّة وتأسيس مرجعيّة جديدة أنّ الفرقة الهامشيّة "تصنع" من الثقافة الشفويّة وأخلاف العقائد "وحيًا آخر " به تطوّر مسألتيْن هامتيْن : ختم النبوّة ونهاية العالم ؛ وتزيد في استقراب المعْبود واستئناس المقدّس ، فتضحي "الكلمة" الإلهيّة ظاهرة في محلّ ومنتصبة في حيّز ومشهودة في اليوم والليل ، وحتّى في الدمعة الجارية . وبهذا تحدث الديانة الشعبيّة ظاهرة التجسّد العامّ ، ويصبح المؤمن شيئا من الظهور الإلهي وآية دالة عليه . **وبذا يصبح الوحي هو التاريخ الذي تكتبه جماعة مع الله** (1).

وظنّنا في توابع النزعة **الاحتجاجيّة** أنّها مرتبطة بكون المؤمن محلاّ للّه وكلمته ، وعندئذ اكتسب استقلالاً عند المخالف وأصبح يرى ذاته بقيّة الدين وبقيّة اللّه أصلاً في مجتمع مُعادٍ . وبذا أصبح الاحتجاج نضالا من أجل اللّه وجهادًا حقيقيا . وهذا هو وضع النّبوات الجديدة بعينه ، ومعنى كلّ رسالة حادثة. هكذا يستقطع المؤمن الهامشي في صلب الديانة الشعبيّة مفهوما جديدًا لنفسه هو مفهوم الغربة والفذاذة معًا ، ويصبح من ثمّ مؤهّلا للبطولة .

إلاّ أنّ هذه الفذاذة وهذه الغرابة لا تقومان في الأصل إلاّ **بشرعيّة السابق** ، وعبارتها تأويل للديانة الرسميّة على نحو يتمّ به استيعاب النصّ الديني السابق والنزوع به إلى دلالة أخرى ، وعندئذ تهمّش المرجعيّة الرسميّة وتلغى مصداقيتها . وقد يؤدي هذا التأويل إلى الاتّهام **بالإنقاص أو التحريف أو إلى إحداث نصّ جديد على نواة السابق** ، وذلك حسب مقتضى شروط السيادة وانتشار الدعوة بين الأتباع . وكلّ هذا صريح في علاقة النصيريّة وكذلك البابيّة والبهائيّة بالتراث الشيعي والمرويات عن الأئمة .

لعلّ الخلاصة من هذا كلّه أنّ الديانة الشعبيّة **قادرة على تشكيل رمزيّة جديدة من داخل النصّ الرسميّ** .

لهذا ترانا نعتقد أنّ الديانة الشعبيّة تؤدي وظيفتيْن أولاهما أنّها **رئة السنيّة الإسلاميّة** تتنفّس بها عن الحاجة إلى تجديد خطابها أو لإحكام التوعية به عند فتور الناس في الشهادة به والمنافحة دونه وعند الخطر .

---

(1) هو عكس مقالة كلود جيفري (*Claude Geffré*)
La Révélation, c'est d'abord l'histoire que Dieu écrit avec un peuple , avant d'être la parole prophétique de Dieu ". Judaïsme, Christianisme, Islam, Sénanque 11-13 Nov, 1977 ; Paris1979, p 10.

والثانية أنّها مشروع التجديد في الفكر الإسلامي ، في مثالنا المدروس وفي الفكر الديني عامّة ، لأنّها النظرة المخالفة والناقدة للسائد السّنيّ ؛ وهي من ثمّ مدخل إلى الإبداع مهما كان محدودًا .

إنّ هذا الرأي يغرينا في الختام بالبحث في **التداول السّني / الهامشيّ وتعاور الوظائف** . واللافت في أمثلة النصيريّة والبابيّة والبهائيّة أنّها قد ألجئت إلى تأسيس نصّ مقدّس وإحداث وحي إعلانا لسيادتها ومقاومة للسنيّة . ومعناه أنّها عارضت القرآن بنصوص ظنّتها من جنسه زادتنا طمعًا في أن يهتمّ به غيرنا عسى أن يكون لنا خلف أفضل منّا، نتعلّم منه حكمة غابت عنّا ، ونحن له مدينون .

* * *

المصادر والمراجع

أوّلا : المصادر

1 .النصوص النصيريّة المخطوطة

ـ **الجسري**، علي بن عيسى (ت. 340هـ ؟/951 ؟ م)

* مسائل أملاها على أبي عبد الله هارون صايغ . مخطوطة باريس، عربي 1450 ، ورقة 176 ب/179 أ

ـ **الجلي**، أبو الحسن محمد بن علي (ت. 384هـ /944 م)

* رسالة في باطن الصلاة . ذكر أبوابها ضيائي في "المصادر العلويّة" ط.1.بيروت، 199 ،ص 95.

ـ **الجعفي**، المفضّل بن عمر (ت. 180هـ /796 م)

* كتاب الأسوس ، مخطوطة باريس.عربي 1449 ورقة 1 أ ـ 79 أ.

* كتاب الصّراط ، مخطوطة باريس.عربي 1449 ورقة 86 أ ـ 182 أ.تحقيق المنصف بن عبد الجليل ، تونس 1996 (لم يطبع بعد).

ـ **الحرّاني**، حمزة بن شعبة (ت.أواسط 5هـ /11؟ م)

* كتاب حجّة العارف . باب الصفة والموصوف .مخطوطة باريس. عربي 1450 ورقة 51 ب / 53 أ.

ـ **الحرّاني**، محمّد بن شعبة (ت.ق 5 هـ /11 م)

* كتاب الأصيفر ، مخطوطة باريس.عربي 1450 ورقة 2 أ ـ 37 ب.

ـ **الخصيبي**، (ت. 346هـ / 957؟م)

* ديوان الشامي ، مخطوطة مانشستر.عربي MS452 ورقة 1 أ ـ 83 ب.

* رسالة التوحيد ، مخطوطة باريس.عربي 1450 ورقة 42 أ ـ 48 ب.

* ديوان الغريب ، مخطوطة مانشستر.عربيMS452 ورقة 84 أ ـ 122 ب.

* الهداية الكبرى ، مخطوطة آية الله مرعشي نجف ـ قم عدد 2973 ، ورقة 1 ـ 132 ب.

* مسائل رواها أبو عبد الله بن هارون الصائغ ، مخطوطة باريس.عربي1450 ورقة 48 ب ـ 51 ب.

ـ **الديلمي**، شهاب الدين بختيار ابن أب منصور رأس باش الأعجم، (ت. 385هـ/996م)

* مخمس.مخطوطة مانشستر عربي MS452 [D] ورقة 191 أ ـ 214 أ.

ـ **الصويري**، علاء الدين منصور (ت.ق8 هـ /ق14 م)

* أرجوزة . مخطوطة مانشستر . عربي MS452 [E]. ورقة 216 أ ـ 250 أ .

* مرثيّة. خمّسها موسى بن حسن . مخطوطة باريس ،عربي 1450 ، ورقة 167 ب ـ 173 ب .

ـ **العاني**، محمد بن الحسن المنتجب (ت.7 هـ /13 م)

* ديوان المنتجب . مخطوطة مانشستر . عربي MS452 [C]. ورقة 123 أ ـ 190 ب .

ـ **مجهول**،

* رسالة البيان لأهل العقول والأفهام ومن طلب الهدى إلى معرفة الرحمان . مخطوطة باريس . عربي 1450، ورقة 53 أ ـ 63 ب .

* شرح الإمام وما يجب عليه . مخطوطة باريس . عربي1450. ورقة 55 أ ـ 158 أ. ص ص 85 114 .

ـ **النشابي**، يوسف بن العجوز (ت.7 هـ /13 م)

* مناظرة الشيخ يوسف بن العجوز الحلبي المعروف بالنشابي.مخطوطة باريس. عربي 1450. ورقة 67 ب ـ 155 أ .

2 . النصوص النصيريّة المطبوعة

ـ **الجعفي**، المفضّل بن عمر (ت.180 هـ /796 م؟)

* كتاب الإهليلجة . ضمن بحار الأنوار للمجلس .ط 3 . بيروت. 1403 هـ /1993 ، ج 3، ص ص 152ـ198 .كذلك :حلب. المطبعة العلميّة،. 1346هـ/ 1928 م .

* توحيد المفضّل . ضمن بحار الأنوار للمجلسي.ط 3 . بيروت . 1403 هـ /1993 ، ج 3 ، ص ص 57 ـ 151 .

* كتاب الهفت والأظلة . تحقيق عارف تامر والأب عبده خليفة .ط1 . بيروت. المطبعة الكاثوليكيّة 1960 . ط 1969.2 ؛ كتاب الهفت الشريف،تحقيق مصطفى غالب ،ط 1. بيروت ،دار الأندلس 1964 م /[1384 هـ]

ـ **الحوراني**، حمزة بن علي (ت.ق 5هـ / 11 ؟م)

* إثبات الصانع ، في إثبات الحجّة على من دفع ذلك وأبطله . منشور ضمن الآثار التي تضمنتها "في سبيل المجد" لعبد الحميد الحاج معلّى . ط 1 . بيونس ايرس، آب

1934 م ص ص 165 ـ 168 .

ـ **الخصيبي**، الحسن بن حمدان (ت.340 هـ / 957 م)

* الترنيمات . ضمن الباكورة السليمانية في أسرار الديانة النصيريّة لسليمان الأذني، بيروت . 186 ص ص 51 ـ 52 .

* كتاب الدستور وهو كتاب المجموع في الباكورة السليمانيّة ، بيروت . 1863 ص ص7ـ34.

ـ **السنجاري**، حسن بن المكزون (ت.638 هـ /1240 م)

* الديــوان .حقّقة أسعد أحمد علي ضمن أطروحته "معرفة الله والمكزون السنجاري بيروت 1981 ج 2 ص ص 11 ـ 255 .

* رسالة تزكية النفس في معرفة العبادات نشر منها الفاتحة والمقدّمة والباب الأوّل في باطن العبادة وأقسامها والباب الثاني في بواطن الإسلام وأقامه ، ومستقر الإيمان ومستودعه والباب السابع في معرفة باطن الجهاد . في أسعد أحمد علي "معرفة الله والمكزون السّنجاري" ج 2 ، ص ص 263 ـ 304 .

ـ **الطبراني**، أبو سعيد ميمون بن قاسم (ت.420 هـ /1034 م)

* كتاب سبيل راحة الأرواح ودليل السرور والأفراح إلى فالق الإصباح المعروف بمجموع الأعياد. حقّقه شتروطمان ف مجلة الإسلام 27(1943ـ 1946) ص ص 3 ـ 272 .

ـ **الطوسي**، الشيخ ابراهيم (ت.750 هـ /1349 م)

* عينيّة ونونيّة . في الباكورة السليمانيّة ، ص 31 ؛ 65 ـ 66 .

ـ **العاني**، الشيخ الأجرود (ت.836 هـ /1432 م)

* قصيدة من لون الزجل . نشرها ك . هوبار في La Poésie Religieuse des Nosaïris. في المجلة الآسوية (J.A) السلسلة السابعة . الجزء XIV (1879) ص 255 ـ 257.

ـ **عقائد النصيريّة**،

* حقّقها شتروطمان في :

Morgenländische Geheinsekten in Aberdländischer Forschung und die Handschrift Kiel.Arab 19. Berlin 1953, pp.47-59.

ـ **الشيخ قرفيص**، عماد الدين أبو الحسن أحمد بن جابر ابن جبله بن أبي

يعلى العريض العسّاني(ت.803 هـ/1400م)

* الوصيـّة. ضمن في سبيل المجد للحاج معلى ، ص ص 179 ـ 180 .

ـ **مجهول**،

* مسـائل .حقّقهـا ونشرهـا ر.شتروطمـان ف Oriens XII (31 ـ 12. 1959) عدد 21 ،

3 . مصنّفـات العلوييـن

ـ **ابراهيم**، محمّد عبد الرحمان (ت.1318 هـ / 1900 م).

*رسـالة فطرة المنصـان (؟)ونزهة القلب والعيـان في إيضـاح مسـائل الشيخ الأجل والكهف الأظلّ محمد عبد الرحمان ابراهيم .لخّصها مصطفى غالب في مقدّمة الكتاب الهفت الشريف.بيروت.دار الأندلس 1963 ،ص ص 23 ـ 29 .

ـ **الأذني**، سليمان (ت.1283هـ / 1866 م)

* البـاكـورة السليمـانيّـة في كشف أسرار الديانة النصيـريّة . بيروت [1280 هـ / 1863 م

ـ **الأرسوزي**، زكي (ت.1388هـ / 1968 م)

* العبقريّة العربيّة في لسانها. دمشق، دار اليقظة بسورية 1943 [دمشق].

* الجمهوريّة المثلى ، ط 1 دار اليقظة العربيّة ، 1965 م [1385 هـ].

* مشـاكلنا القـومية وموقف الأحزاب منها. ط 1.دمشق .دار اليقظة العربيّة، 1378 هـ/ 1958 م .

* العبقريّة العربيّة في لسانها. دمشق، دار اليقظة بسورية [دمشق].1943م / [1363 هـ] .

* بعث الأمّة العربيّة ورسـالتها إلى العالم. ط 1.دمشق،دار اليقظة العربيّة 1954م/ [1374 هـ].

* الأمّة العربيّة ،ماهيتها، رسالتها، مشاكلها.ط1. [دمشق] .دار اليقظة العربيّة 1958م/ [1378 هـ].

ـ **تفاحة**، أحمد زكي

* الإسلام عقيدة وشريعة .بيروت. القاهرة، 1983م / [1403 هـ].

* أصل العلويين وعقيدتهم .ط1 النجف.المطبعة العلميّة، 1957م [1377 هـ].

* المرأة والإسلام.ط 1.بيروت . 1979 م؛ ط 2. بيروت .دار الكتاب اللبناني ، 1983

م.[1403 هـ].

ـ **الحاج معلى،** عبد الحميد عبد الوهاب

* في سبيل المجد، ط 1. بونيوس ايريس (الأرجنتين) في آب 1934م [1353 هـ].

ـ **الحاج معلى،** عبد الكريم سعيد (ت.1352 هـ / 1933 م)

* [في مدح القمر]، ضمن في سبيل المجد ، ص 195ـ 6.

ـ **حسن،** أحمـد علي

* المسلمون العلويون في مواجهة التجنّي . ط 1 بيروت . الدار العالميّة للطباعة 1405 هـ / 1985 م.

ـ **الحسن،** يعقوب (ت . 1348 هـ / 1929 م)

* [قصيدة في مدح النبي]ضمن في سبيل المجد، ص 192ـ 3.

* [قصيدة في الحثّ على الزهد والتقوى]ضمن هاشم عثمان،العلويون بين والأسطورة الحقيقة . ص 224.

ـ **الحمين،** حسين الأحمد (ت . 1295 هـ / 1878 م)

* فلسفة الروح. ضمن في سبيل المجد، للحاج معلى ، بيونس ايرس، ص ص 180 ـ 183.

ـ **حيـدر،** الشيخ أحمـد

* [شعر في معرفة اللّه والهبطة]ضمن هاشم عثمان ، العلويون بين الأسطورة ، ص ص 221 ـ 223.

ـ **خطيب،** الشيخ يوسف (ت .ق 12 هـ / 18 م)

* [نونية في مدح القمر]ضمن الباكورة السليمانيّة ، ص 75 ـ 76 .

ـ **الخيّر،** عبد الرحمان

* يقظة العلويين . مقال نشر في مجلة "النهضة" . الأعداد (كانون2، 1937)؛ 4 (شباط، 1937 م) ،5 (آذار 1937)؛ ونشر أيضا في هاشم عثمان، ص ص 173 ـ 191.

* نقد وتقريظ .مقدّمة لكتاب "تاريخ العلويين" لمحمد أمين غالب الطويل . بيروت . دار الأندلس [1966 م ؟ / 1386 هـ؟] ص ص 5 ـ 64 .

ـ **الخيّر،** محمّد حمدان (ت . 1395 هـ / 1978 م)

* [قصيدة في مدح التوحيد وحبّ آل البيت]ضمن هاشم عثمان.العلويّون بين الأسطورة والحقيقة، ص ص 215 ـ 216.

- **سعـود**، الشيخ عبد اللطيف (ت . 1354 هـ / 1935 م)

* [قصيدة في الحثّ على إخلاص العبادة والردّ على الملحدة]ضمن هاشم عثمان، العلويون بين الأسطورة والحقيقة ، ص 213.

- **سعـود**، الشيخ عيسى

* ما أغفله التاريخ .. العلويّون أو النصيريّة ، سلسلة من المقالات نشرت في مجلة "الأماني" ، الأعداد 2 (تشرين 2 ، 1930) ؛ 3 (كانون 1 ، 1930) 6 (آذار 1931) ؛ 7 (نيسان 1931) ؛ 8 (آيار 1931) . ونشرت أيضا في هاشم عثمان ص ص 156 ـ 173 .

- **صـارم**، الشيخ (ت .ق 12 هـ / 18 م)

* [قصيدة في مدح القمر]ضمن الباكورة السليمانيّة ، ص ص 66 ـ 68 .

- **الطويل**، محمد أمين غالب (ت . 1351 هـ / 1932 م)

* تاريخ العلويين . ط 1 . اللاذقية، مطبعة الترقي 1924 م / [1343 هـ] .

- **عبد اللطيف**، ابراهيم (ت . 1333 هـ / 1914 م)

* [قصيدة في العين والمعاد]ضمن في سبيل المجد ، ص 185.

- **عثمان**، هاشم

* العلويون بين الأسطورة والحقيقة . ط 1 .بيروت ؛ ط 2 ، بيروت 1980 ؛ ط 3 بيروت 1985 م/ [1405 هـ] .

- **العلوي**، علي عزيز ابراهيم

* العلويون فدائيو الشيعة المجهولون . ط 1 . [النجف] 1392 هـ / 1972 م.

- **عقائد النصيريّة**،

* تحقيق أنور ياسين . نشرها بعنوان. تعلمي الدين العلوي. لبنان، دار لأجل المعرفة، ديار عقل ، سلسلة "الأديان السريّة" . عدد 6.

- **الغيبي**، الشيخ أبو ترخان البنا (ت . 1120 هـ / 1708 م)

* شعر في السّماء والمعراج . ضمن الباكورة السليمانيّة ، ص 9؛ 31.

- **كلاوز**، محمد بن يونس (ت .بعد 1011 هـ / بعد 1602 م)

* [شعر في الهبطة والقمر]ضمن الباكورة السليمانيّة ، ص 62 ـ 64 ؛ 68 ـ 69؛ 71 ـ 72

- **مجموعة من رجال الدين العلويين**(ت . 1392 هـ / 1972 م)

* العلويون شيعة أهل البيت . بيان عن عقيدة العلويين . بيروت، دار الصادق [

1392 هـ /1972 م؟] .

- **النصيري**، محمود بعمرة ابن الحسين (ت .ق 13 هـ / 19 م؟)

* رسالة . تحقيق ر.شتروطمان في Esoterische Sonderthemen Bei Den Nusairi. Berlin, 1978.

- **النميلي**، الشيخ خليل بن معروف (ت .ق 12 هـ /ق 18 م)

* [شعر في التضرّع ومدح السيّدة زينب]ضمن هاشم الباكورة السليمانيّة ، ص 73 - 75 .

- **ياسين**، الشيخ محمّد (ت . 1396 هـ / 1976 م)

* [قصيدة في مدح الأئمة والتضرّع إلى الله] ،ضمن هاشم عثمان، العلويون بين الأسطورة والحقيقة ص 217 - 220 .

* [العلويون شيعيّون] .مقال في مجلة "النهضة عدد خاص عن العلويين ، عدد 8 (تموز 1938 م) . ونشر أيضا في هاشم عثمان ، ص ص 191 - 210 .

4 . النصوص البابيّة

أ - المخطوطة

- **الباب**، سيد علي محمد الشيرازي.(ت.1267هـ / 1850 م)

* قيوم الأسماء.مخطوطة باريس. عربي 5780 .

* الصحيفة المخزونة.مخطوطة قم عدد 625.

ب - المطبوعة

- **الباب**، سيد علي محمد الشيرازي.

* كتاب مستطاب بيان عربي .ضمن الحسيني. البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم.ط 1.صيدا - بيروت.1376 هـ / 1957 م. ص ص 81-107 .

* منتخبات آيات آز آثار حضرة نقطة أولى عز اسمه الأعلى. [طهران] ،مؤسسة ملّي مطبوعات أمري.134 بديع/ [1977 م].

-Nicholas,A.L.M.

Le Beyàn Persan, Paris 1911.

5 .النصوص البهائيّة وقد رتّبناها حسب تدرّج المرجعيّة الدينيّة عند الفرقة

أ ـ المخطوطة

ـ بهاء الله، ميرزا حسين علي(ت.1309هـ/1892م)

* ألواح بهاء. مخطوطة قم عدد 3640 .

* ألواح بهاء. مخطوطة قم عدد 4122 .

ب ـ المطبوعة

ـ بهاء الله، ميرزا حسين علي

* كتاب الايقان .عرّب وطبع بإجازة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بالقطر المصري . سنة 90 بهائية / 1352 هـ / 1934 م ؛ طبعة جديدة بإجازة المحفل المركزي للبهائين بشمال غرب افريقيا [د.ت] .

* كتاب الأقدس .منشور ضمن عبد الرزاق الحسني ، البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم . ط1. صيدا ـ بيروت 1376 هـ / 1957 م ، ص ص 108 ـ 130 .وكذلك : تحقيق أ.ج.تومانسكي ضمن :

A.G.Toumansky,Kitàb Akdess,"Le Livre le plus Saint" des Babys modernes. Texte, Traduction,introduction et appendices .in.Académie des sciences.St Petersbourg.Classe des sciences Historico-philologiques;VIIIème Série, Tome III (1899) pp.1-29.

* أين مجموعة مطبوعة ألواح مباركة. القاهرة. 1338 هـ / 1920 م.

* نبذة من تعاليم حضرة بهاء الله وتليها ترجمتها العربيّة مشتملة على ترجمة أربعة ألواح ، أولها من صفحة 76 إلى صفحة 107 ترجمة الإشراقات ، وثانيها من صفحة 109 إلى صفحة 118 ترجمة البشارات ، وثالثها من صفحة 119 إلى صفحة 147 ترجمة الكلمات الفردوسية ، ورابعها من صفحة 148 إلى الآخر ترجمة الطرازات ، ترجمة فرج الله زكي . القاهرة 1343 هـ / [1924 م] .

* أدعية حضرة محبوب . طبع بمصر 1339 هـ . [1920 م] .

* آثار قلم أعلى . الجزء الثاني ، [د.م.] [د.ت].

ـ عبد البهاء، عباس أفندي(ت.1340هـ/1921 م)

* خطب عبد البهاء في أوروبا وأمريكا. طبعت بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين

بشمال افريقيا ـ اديس ابابا الحبشة .[د.ت].

* مقالة سائح في البابية والبهائية . تعريب محمد حسين بيجاره.[القاهرة] ، مطبعة السعادة ، 1341 هـ / 1921 م

* مفاوضات عبد البهاء. "محادثة على مائدة الغذاء" . عرّب عن الفارسيّة بمعرفة لجنة الترجمة والنشر البهائية .

ط 1. بإجازة المحفل الروحاني البهائي المركزي بمصر، سنة .85 بهائية / 1928 م / [1347 هـ] .

ـ بيت العدل الأعظم ،

* السّلام العالمي وعْدٌ حقّ . ترجمة البيان الصادر عن بيت العدل الأعظم ، والموجّه لشعوب العالم . أكتوبر 1985 م/ [1405 هـ].

ـ المحفل الروحاني المركزي للبهائيين في الحبشة ،

* مختصر المبادئ البهائية . ط3 . اديس أبابا 1979 م / [1399 هـ].

ـ لجنة النشر المركزيّة بالقطر المصري والسودان ،

* البهائيّة تردّ على تحذير جبهة أصحاب الفضيلة العلماء من البهائية والبهائيين . طبع بإجازة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين . القاهرة ، 103بديع / 1366 هـ . 1947 م .

ـ آل محمد ،أ.ح.

* الجزء الأوّل من التبيان والبرهان . ط3 .بيروت . مطبعة البيان 1962 م / [1381 هـ].

* الجزء الثاني من التبيان والبرهان . في حقيقة القيامة ، والحياة بعد الموت . ط2 .بيروت . دار ريحاني للطباعة، 1954 م / [1374 هـ].

* الرائد والدليل لمعرفة مشارق المغرب ومهابط التنزيل.[د.م] [د.ت].

ـ الجرفادقاني ،أبو الفضائل.

* كتاب الحُجج البهية . ط2 بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بشمال غرب افريقيا ، سنة 124 بديع . 1967 م / [1387 هـ].

ـ مصطفى ،محمّد

* النبأ العظيم . نسخة مرقونة، [د.ت] [بعد سنة 1959 م]/ [بعد سنة 1379 هـ].

-Bahà'ullah,

Gleanings from the writings of Bahà'ullah. Compiled and Translated by Shoghi Effendi. London.Bahà'i Publishing Trust,1961.

-Abdu'l -Bahà

*The Promulgation of Universal Peace. Talks Delivered by 'Abdu'l Bahà during his visit to the United States and Canada. Compiled by Howard Mac Nutt ,Wilmette, Bahà'i Publishing Trust,1981.

*Les Leçons de Saint-Jean- D'Acre.Traduites du Persan par Hippolyte Dreyfus. Paris,P.U.F. 1970.

*Paris Talks. London.Bahà'i Publishing Trust,1961.

-Shoghi Effendi,

God Passes By. Wilmette, III,1961.

-Bahà'i International Community,

Concerning the Rights of Women. Documents by the Bahà'i international Community, in World Order, volume 9 N! 3 (spring 1975) pp.7-20

-Comité National de Traductions et de Publications des Bahà'is de France.

La Civilisation Mondiale. 3ème ed. Paris,1971.

-Hayes, T.G; Hill, and others,

Peace More than an End to War.Selections from the Writings of Bahà'ullah, The Bàb, 'Abdu'l-Bahà, Shoghi Effendi,and the Universal House of Justice. Compiled by Terrill G.Hayes, Richard A.Hill,Anne Marie Scheffer,Anne G.ATKINSON,Betty J.FISHER Wilmette,illinois, Bahà'i Publishing Trust,1986.

6 . كتب الفرق والعقائد

- ابن أبي الحديد، (ت. 1076هـ/1665م)

* شرح نهج البلاغة . بيروت [د.ت] .

- الإسفراييني ، أبو المظفر (ت . 471 هـ / 1078 م)

* كتاب التبصير في الدّين وتمييز الفرقة النّاجية من الفرق الهالكين ، تحقيق محمّد زاهد الكوثري ، القاهرة ، 1374 هـ / 1955 م.

- الأشعري ، أبو الحسن (ت .324 هـ / 935 م)

* الإبانة في أصول الدّيانة ، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ، ط 1 ، دمشق 1981 م / [1401 هـ].

* كتاب اللّمع في الردّ على أهل الزّيغ والبدع ، تصحيح الأب مكارثي ، بيروت 1953 م / [1373 هـ].

* مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين ، تحقيق هلموت ريتر . ط 3 ، فيسبادن 1980 م / [1400 هـ].

- **ابن بطة** ، عبيد الله بن محمّد بن حمدان (ت .387 هـ / 997 م)

* كتاب الشّرح والإبانة على أصول السّنة والدّيانة ، تحقيق هنري لاووست ، دمشق 1958 م / [1378 هـ].

- **البغدادي** ، أبو منصور (ت .429 هـ / 1037 م)

* الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم ، تحقيق محمّد بدر ، القاهرة [1910 ؟م / [1328 هـ ؟] .

- **ابن حزم** ، أبو محمّد علي (ت .456 هـ / 1063 م)

* كتاب الفصل في الملل والأهواء والنّحل ، تحقيق عبد الرحمان خليفة ، القاهرة 1348 هـ /1929م].

- **الحميري** ، أبو سعيد بن نشوان (ت .573 هـ / 1177 م)

* الحور العين ، تحقيق كمال مصطفى ، طهران 1972م / [1392 هـ].

- **حمزة** ، بن علي ، اسماعيل التميمي، بهاء الدين السموقي

* رسائل الحكمة، بيروت. دار لأجل المعرفة،ديار عقل ، سلسلة الحقيقة الصعبة عدد7 ، 1986م.

- **ابن حنبل** ، أحمد (ت .241 هـ / 855 م)

* الرّد على الجهميّة والزنادقة ، تحقيق عبد الرحمان عميرة ، الرياض 1977 م [1397هـ] .

* في عقيدة الإمام المبجّل أحمد ابن حنبل وفي أصول مذهبه ومشربه ، قطعة من مقدّمة أبي محمّد بن تميم الحنبلي ، في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ،صححه الفقي ،[القاهرة] 1952 م [1372 هـ]، ج 2/ ص 261 ـ 90

* كتاب في اعتقاد الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل ، من إملاء أبي الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التّميمي ، في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ج 2

/ ص ص 291 ـ 308 .

ـ **أبو حنيفة** ، نعمان بن ثابت (ت .150 هـ / 767 م)

* الفقه الأكبر ، في الرّسائل السبع في العقائد ، ط 2 حيدرآباد الدكن 1948 م / [1368 هـ] ، ص 1 ـ 28 .

* الوصية ، في المصدر نفسه ، ص 73 ـ 102 .

* العالم والمتعلّم ، تحقيق محمد روّاس قلعجي وعبد الوهاب الهندي النّدوي ، ط 1 ، حلب 1972 م [1392 هـ]

ـ **الرازي** ، فخر الدّين (ت .606 هـ / 1209 م)

* اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ،مراجعة سامي النّشار ، القاهرة [د ، ت] .

ـ **الشهرستاني** ، محمد بن عبد الكريم (ت .548 هـ / 1153 م)

* كتاب الملل والنحل ، تحقيق محمد بن فتح الله بدران ، القاهرة [د . ت]

ـ **الطبرسي** ،أبو منصور أحمد (ت.ق6 هـ /ق12م)

* الاحتجاج . تعليقات وملاحظات محمد باقر الموسوي الخرساني . ط 2، بيروت . مؤسسة الأعلمي ، ومؤسسة أهل البيت 1410 هـ / 1989 م.

ـ **الطوسي** ،أبو جعفر (ت.460 هـ / 1067 م)

* كتاب الغيبة . تحقيق آغا بزرك الطهراني ، النجف 1385 هـ / 1965 م.

ـ **عبد الجبّار** ، القاضي أبو الحسن (ت .412 هـ / 1021 م)

* شرح الأصول الخمسة ، علّق عن الإمام مانكديم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، ط 1 . القاهرة 1384 هـ / 1965 م .

ـ **ابن عبد الوهاب** .الشيخ حسين (ت .ق 5 / ق 11 م)

* عيون المعجزات . [د.ن، د.م،د.ت].

ـ **الغزالي** ، أبو حامد محمد .(ت.505 هـ / 1111 م)

* الاقتصاد في الاعتقاد ، ط 1 ، بيروت ، دار الكتب العلميّة. 1409 هـ / 1988 م.

ـ **ابن فورك** ، أبو بكر محمد بن الحسن (ت .406 هـ / 1015 م)

* مجرّد مقالات أبي الحسن الأشعري ، تحقيق دانيال جيماريه ، بيروت 1987 م / [1407 هـ].

ـ **القمي** ، سعد بن عبد الله (ت .300 أو 301 هـ ؟ /912 أو 913 م ؟)

* كتاب المقالات والفرق ، تحقيق محمد جواد مشكور ، طهران 1963 م [1383 هـ].

ـ **الكليني** ، محمّد (ت .329 هـ / 944 م)

* أصول كافي ، تقديم وشرح سيّد جواد مصطفى . طهران [د.ت] .

ـ **الماتريدي** ، أبو منصور محمد (ت .333 هـ / 944 م).

* شرح الفقه الأكبر ، في الرسائل السبع في العقائد ، د.ت ص 1 ـ 28 .

ـ **الملطي** ، أبوالحسن (ت .377 هـ / 987 م / 1388 هـ)

* كتاب التّنبيه والرّد على أهل الأهواء والبدع ، تحقيق الكوثري ، القاهرة 1968 م /[1388 هـ].

ـ **مؤلّف مجهول**،

* أحوال القيامة . تحقيق رولف،ليبزج ، 1872 م /[1289هـ].

ـ **النعماني ، محمد بن ابراهيم**(ق 33 هـ /ق9 م)

* الغيبة . ط 1. بيروت . مؤسسة الأعلمي ، 1403 هـ / 1983 م .

ـ **النّوبختي** ، أبو محمّد (ت .ق 3 هـ / ق 9 م)

* فرق الشّيعة ، تحقيق آل بحر العلوم ، النجف الأشرف 1936 م / [1355 هـ].

7 . كتب الحديث

ـ **الاستراباذي**، (ت.1306 هـ / 1888 م)

* منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال ، المعروف بالرجال الكبير . نسخة خطية . طهران [د.ت] .

ـ **البخاري**، أبو عبد الله محمّد(ت.256هـ /856م)

* الجامع الصحيح. ضبط وتخريج مصطفى ديب البغا [دمشق] 1976 م؟ [1396هـ] .

ـ **الخاقاني** ، الشيخ علي (ت.1334 هـ/ 1915 م)

* رجال الخاقاني ، تحقيق السيّد محمد صادق بحر العلوم . ط 2 . [طهران] 1404 هـ /. [1984م] .

ـ **المامقاني** ، الحاج الشيخ عبد الله (ت.بعد1016هـ/ 1607م)

* تنقيح المقال في علم الرجال . تهران . طبعة مخطوطة . [د.ت] .

* مقباس الهداية في علم الدراية . طبع في آخر تنقيح المقال ، تهران [د.ت] ج 3 ، ص ص 24 ـ 123 .

ـ **مسلم، بن الحجّاج،** (ت.261 هـ /875 م)

* الصحيح. بشرح النووي .ط 4 .بيروت [د.ت] .

8 . كتب الفقـــه

ـ **ابن سلام،** أبو عبد الله (ت.224 هـ /838 م)

* كتاب الأموال . تحقيق وتعليق خليل محمّد هرّاس . بيروت . دار الفكر ، 1408هـ/ 1988م .

ـ **الطوسي،** أبو جعفر (ت.460 هـ / 1067 م)

* المبسوط في فقه الإماميّة .صحّحه وعلّق عليه السيّد محمد تقي الكشفي طهران ،المطبعة الحيدريّة .1387 هـ / 1967 م.

ـ **الماوردي،** أبو الحسن علي (ت.450 هـ /1058 م)

* الأحكام السلطانية والولايات الدينيّة . خرّج أحاديثه وعلّق عليه خالد عبد اللطيف السبع العلمي ، ط 1 .بيروت . دار الكتاب العربي ، 1410 هـ / 1990 م .

ـ **القرشي،** يحيى بن آدم (ت. 203 هـ / 818 م) .

* كتاب الخراج . صحّحه أحمد محمد شاكر .القاهرة.المطبعة السلفية. 1347 هـ / 1928 م.

ـ **أبو يعلى،**محمد بن الحسين الفراد (ت. 458 هـ / 1065م)

* الأحكام السلطانيّة . صحّحه وعلّق عليه حامد الفقي ، بيروت . 1403 هـ / 1983 م .

ـ **أبو يوسف،** (ت. 182 هـ / 798م)

* كتاب الخراج ، القاهرة 1352 هـ/1933 م

9 . كتب التاريخ والأخبار والرجال

- **ابن أبي يعلى،** (ت.526 هـ / 1131 م)

* طبقات الحنابلة ، تحقيق محمّد حامد الفقي . القاهرة . 1371 هـ / 1952 م.

- **ابن الأثير** ، عز الدّين أبو الحسن علي (ت.630 هـ /1232 م)

* الكامل في التاريخ، نسخة مصوّرة عن تحقيق طورنبرق (Tornberg) الصادرة في ليدن ، بريل 1867 . بيروت ، دار صادر، 1415 هـ /1995 م.

- **الأزرقي** ، أبو الوليد محمّد(ت.223 هـ /837 م)

* أخبار مكّة، وما جاء فيها من الآثار، تحقيق رشدي الصالح ملحس ، ط 5. مكّة 1408 هـ / 1988 م .

- **الاصفهاني** ، أبو الفرج علي بن الحسيْن(ت.356 هـ /967 م)

* مقاتل الطالبييّن، شرح وتحقيق السيّد أحمد الصقر .ط2.بيروت 1987 م / 1408 هـ .

- **البلاذري،** أبو الحسن البلاذري (ت.279 هـ /892 م)

* فتوح البلدان،راجعه وعلّق عليه رضوان محمد رضوان .بيروت . دار الكتب العلميّة .1403 هـ / 1983 هـ .

- **البيروني،** أبو الريحان(ت.440 هـ /1048 م)

* الآثار الباقية عن القرون الخالية.تحقيق ادورد سخاو . ليبزج 1878 م [1295 ـ 1296 هـ]

- **ابن تغري بردي،** جمال الدين أبو المحاسن يوسف (ت.874 هـ / 1469م)

* النجوم الزّاهرة في ملوك مصر والقاهرة .قدّم له وعلّق عليه محمد حسين شمس الدين ط 1.بيروت ، دار الكتب العلمية .1413هـ / 1992 م .

- **التنوخي،** القاضي أبو علي المحسن (ت.384هـ /994 م)

* نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة .تحقيق عبود الشالجي.ط2. بيروت .دار صادر، 1995 م/[1416 هـ] .

* كتاب الفرج بعد الشدّة . تحقيق عبود الشالجي . بيروت .دار صادر، 1398 هـ / 1978 م .

ـ **الجهشياري**، أبو عبد الله محمّد (ت. 331 هـ / 942م)

* كتاب الوزراء والكتّاب ، حقّقه ووضع فهارسه مصطفى السّقا . ابراهيم الأنباري ، عبد الحفيظ شلبي .ط 1، القاهرة ، مطبعة الحلبي . 1357 هـ / 1938 م .

ـ **ابن الجوزي**،أبو الفرج عبد الرحمان بن علي(ت.597 هـ /1200 م)

* المنتظم في تاريخ الأمم والملوك . دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطاء ومصطفى عبد القادر عطاء . ط 1 . بيروت . دار الكتب العلميّة . 1412 هـ / 1992 م .

ـ **البوزجاني**، أبو االوفاء (ق 10هـ / 16 م)

* كتاب المنازل السبع ، تحقيق أحمد سعيدان . منشور ضمن كتاب تاريخ علم الحساب العربي [عمان] 1971م/ [1391 هـ].

ـ **الخوارزمي**، أبو بكر محمد بن العباس (ت.686هـ /1287 م)

* رسائل أبي زكرياء الخوارزمي، تقديم الشيخ نسيب وهيبه الخازن . بيروت. لبنان، منشورات دار مكتبية الحياة [د.ت.] .

ـ **السمعاني**، أبو سعيد عبد الكريم بن محمّد(ت.562هـ /1166م)

* الأنساب . تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي . ط 1. بيروت 1408 هـ / 1988 م .

ـ **ابن شهراشوب**، محمد بن علي السّروي المازندراني(ت.588 هـ /1192 م)

* مناقب علي بن أبي طالب . النجف 1956 م / [1376 هـ].

ـ **الصابي**، هلال بن المحسّن بن إبراهيم الحراني(ت.448 هـ / 1056 م)

* تحفة الأمراء بتاريخ الوزراء. نشره .هـ. ف. آمدروز. بيروت 1904م/[1354 هـ] .

ـ **الطبري**، محمد بن جرير(ت.310 هـ /922 م)

* تاريخ الرسل والملوك . تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم . القاهرة ، دار المعارف 1963 م / [1383 هـ] .

ـ **ابن الطقطقي**، محمّد بن علي بن محمّد ابن طباطبا العلوي (ت.709هـ /1309م)

* كتاب الفخري في الآداب السلطانيّة . القاهرة 1317 هـ / [1899 م] .

ـ **ابن طيفور**، أبو الفضل أحمد بن طاهر(ت.280 هـ /893م)

* كتاب بغداد . تحقيق محمد زاهد الكوثري .ط2. القاهرة 1415 هـ / 1994م .

- **ابن العبري**، غريغوريوس أبو الفرج (ت.685 هـ /1286 م)

* تاريخ مختصر الدّول . تصحيح الأب أنطون صالحاني اليسوعي. الحازمية . لبنان . 1403 هـ / 1983 م .

- **أبو الفداء** ، عماد الدين اسماعيل (ت.732هـ /1331 م)

* كتاب المختصر في أخبار البشر .بيروت . دار الكتاب اللبناني [د.ت] .

- **ابن قتيبة**، (ت.276هـ /889 م)

* عيـون الأخبار . تحقيق محمّد الاسكندراني ، ط 1 . بيروت . 1414 هـ / 1994 م .

- **القفطي**، علي بن يوسف(ت.646هـ / 1248 م)

* إخبـار العلمـاء بأخبـار الحكماء .

- **القهبائي**، زكي الدين المولى عناية الله بن علي(ت .ق 11هـ /ق 17 م)

* مجمع الرجال . تصحيح وتعليق الحاج السيد ضياء الدين . اصفهان . 1387 هـ [1967 م] .

- **ابن كثير**، اسماعيل (ت. 774 هـ /1372 م)

* البداية والنهاية . بيـروت (د.ت) .

- **الكشي**، أبو عمرو محمد بن عبد العزيز (ت.بعد 369هـ / بعد 979 م)

*رجال الكشي . تقديم وتحقيق السيّد محمّد الحسيني . كربلاء [د. ت].

- **ابن الكلبي**، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب (ت. 204 ـ 206 ؟ هـ /819 م أو 821 م)

* كتاب الأصنـام .عن المنذر هشام بن محمد بن السائب . تحقيق أحمد زكي .القاهرة . 1343 هـ / 1924 م.

* جمهرة النسب برواية محمد بن حبيب .تحقيق وخط ولوحات محمود فردوس العظم . مراجعة محمود فانورري .

قدّم له الدكتور سهيل زكار .دمشق. دار اليقظة العربية [1983 م ؟/ 1403 هـ ؟]

- **المجلسي**، محمد الباقر (ت.1111 هـ /1699 م)

* بحار الأنـوار . الجامعـة لدرر أخبار الأئمة الأطهار . ط 3 . بيروت . 1403 هـ / 1983 م .

- **ابن المرتضى**، أحمد بن يحيى (ت.840 هـ /1437م)

* كتاب طبقات المعتزلة .[1] تحقيق سوسنة ديفلد فلزر(Susanna Diwald-wilzer) . بيروت 1380 هـ / 1961 م .

- **المسعودي** ، أبو الحسن علي (ت. 346هـ /957م)

* التّنبيه والإشراف . نشر دي خويه ، ليدن 1894م/ [1309 هـ] .

- **مسكويه** ، أبو علي أحمد بن محمد (ت.421هـ / 1030 م)

* تجارب الأمم . تحقيق هـ . ف . آمدروز .[القاهرة]، 1332 ـ 1334 هـ / 1914 ـ 1916 م .

- **الشيخ المفيد** ، محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام العكبري(ت. 413هـ / 1022 م)

* كتاب الإرشاد .النجف.منشورات المكتبة الحيدريّة ومطبعتها؛ 1382 هـ / 1962 م.

- **المقدسي** ، المطهّر بن طاهر(ت.بعد 355 هـ / بعد 966 م)

* كتاب البدء والتأريخ . نشر كلمان هوار . باريس، 1899 م / [1317 هـ] .

- **المقريزي**، أحمد بن علي (ت.845هـ /1441 م)

* اتعاظ الحنفاء. تحقيق جمال الدين الشيّال ، القاهرة 1367 هـ / 1948 م .

- **النجاشي**،أبو العباس أحمد بن علي (ت.450هـ /1058 م)

* رجال النجاشي ، "أحد الأصول الرجالية " . تحقيق محمد جواد النائيني . ط1 .بيروت.لبنان.دار الأضواء. 1408 هـ / 1988 م .

- **ابن النديم**، أبو الفرج محمد (ت.بعد 380 هـ /بعد 990 م)

* كتاب الفهرست . تحقيق رضا الحدّاد ابن علي بن زين العابدين الحائري المازندراني . ط 3 . بيروت . دار المسيرة ، 1988 م / [1408 هـ] .

- **النوري**، الحاج ميرزا حسين المازندراني (ت1320هـ /1902 م)

* نفس الرحمان . طبعة مخطوطة غير مرقمة .تهران [د.ت.]

- **الـواقدي** ، (ت.207هـ /822م)

* كتاب الـردّة . تحقيق يحيى الجبوري ، ط 1. بيروت 1410 هـ / 1990 م .

---

(1) هو جزء من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل ، وهذا هو القسم الأول من مصنّف كبير سمّاه ابن المرتضى "غايات الأفكار ونهايات الأنظار المحيطة بعجائب البحر الزخّار" .

10 . كتب البلـدان والرحـلات

ـ **ابن حوقل** ،محمّد (ت.بعد 367 هـ /بعد 1977م)

* كتاب صورة الأرض . ط 2 . ليدن 1938 م ./ [1357 هـ]

ـ **ابن بطوطة**، (ت.779 هـ /1377 م)

*رحلة ابن بطوطة . بيـروت .دار صادر ، 1412 هـ / 1992 م .

ـ **البكري**، أبو عبيـد (ت.بعد 483هـ /1090ـ91 م)

* كتاب المسالك والممالك . تحقيق أدريان ڤان ليوفن وأندري ڤيري ، تونس ، الدار العربيّة للكتاب / المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات . بيت الحكمة ، 1992 م/ [1412هـ]

ـ **ابن الفقيه**، أبو بكر أحمد بن محمد الهمذاني(ت.نحو 291 هـ / نحو 903 م) .

* مختصر كتاب البلدان . ط 1 . بيروت . 1408 هـ / 1988م .

ـ **المسعودي**، أبو الحسن علي (ت. 346 هـ /956 م)

* مروج الذهب ومعادن الجوهر . تحقيق وتعليق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي. ط 1. بيروت . دار القلم، 1408 هـ / 1989 م .

ـ **المقدسي**، أبو عبـد الله محمد (ت.380 هـ /990 م)

* أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم . وضع مقدّمته وهوامشه وفهارسه الدكتور محمد مخزوم . بيروت . دار إحياء التراث العربي 1408 هـ / 1987 م .

ـ **ياقوت**، شهاب الدين أبو عبد الله (ت.626هـ /1228 م)

* معجم البلدان ،بيروت ، دار صادر . ط 2 1995 م / [1416 هـ] .

ـ **اليعقوبي**،أحمد بن أبي يعقوب (ت.284هـ /897 م)

* كتاب البلدان ، ط 1 . بيروت 1408 هـ / 1988 م .

11 . كتب الأدب

ـ **الاصفهاني**، أبو الفرج علي بن الحسين (ت.356 هـ / 971 م)

* كتاب الأغـاني . تحقيق لجنة من الأدباء . تونس . الدار التونسيّة للنشر .1983 م

[1403هـ].

- **المبرد**، أبو العباس محمد بن زيد (ت.285 هـ /898 م)

* الكامل في اللغة والأدب . بيروت.مؤسسة المعارف [د.ت].

12 . المعاجم

- **الجرجاني**، علي بن محمد(ت.816 هـ / 1413 م).

* التعريفات .تحقيق فلوجل،بيروت، مكتبة لبنان، 1990م.

- **الخوارزمي**، أبو عبد الله محمد بن يوسف (ت.387 هـ / 997 م).

* مفاتيح العلوم. تحقيق عثمان خليل . ط 1 .[القاهرة] .1349هـ / 1930م.

- **عبد الباقي**، محمد فؤاد

* المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .بيروت . دار إحياء التراث العربي ، [د.ت.].

- **ونسنك**، أ- ي .

* المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي .استانبول ، دار الدعوة ؛ تونس. دار سحنون . 1988 م / [1408 هـ].

ثانيا : المراجع

1 . في اللسان العربي

- **اسلمنت**،ج

* منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد. مقدمة لدراسة الدين البهائي ، ترجمة المحفل البهائي بأديس أبابا الحبشة . بيروت ، 1972م ./[1392 هـ]

- **أفلاطون**،

* فيدون ، ترجمة نجيب بلدي وسامي النشّار وعباس الشربيني ، ط 1.الاسكندريّة 1961م ./[1391 هـ]

- **الألوسي** محمود شكري

* بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب . شرحه وصحّحه وضبطه محمد بهجت الأثري ، بيروت ، دار الكتب العلميّة [د.ت]

ـ **تانقوت**، رشيـــد

* النصيريّون والنصيريّة . انقرة ، دولت مطبعسي .(Devlet Matbaasi) 1938 م/
1357 هـ] .

ـ **التميمي**، اسماعيل

* المنح الإلهيّة في طمس الضلالة الوهّابيّة . تونس ، المطبعة التونسيّة ، 1328 هـ /
1910م.

ـ **جونز**، أرنولد هـ .

* مدن بلاد الشام حين كانت ولاية رومانيّة. ترجمة إحسان عبّاس .ط 1 .عمّان
1987 م./[1407 هـ]

ـ **حتّي**، فيليب

* تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين . ترجمه عن الانجليزية جورج حدّاد وعبد الكريم رافق
وجبرائيل جبور . بيروت . دار الثقافة ، 1958 م ./ [1378 هـ].

ـ **الحسني**،عبد الرزّاق

* البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم . ط1 . صيدا ، 1376 هـ / 1957 م .

ـ **حسين**، محمد الخضر

* القاديانية والبهائية. جمعه وحقّقه علي الرضا التونسي [د.م] 1395 هـ/1975 م .

ـ **الحصري**، ساطع

* يوم ميْسلُون . صفحة من تاريخ العرب الحديث . سوريا من يوم ملحق ميسلون إلى
يوم الجلاء . بيروت . طبعة جديدة [د.ت] .

ـ **الحكيم**، حسن

* الوثائق التاريخية المتعلّقة بالقضية السورية . بيروت . 1974 م ./ [1394 هـ]

ـ **حُماني**،أحمد محمّد

* رسالة الدلائل البادية على ضلال البابية وكفر البهائية .باتنة ـ الجزائر ، دار الشهاب
[د.ت] .

ـ **الحيني**، جابر عبد العال

* حركات الشيعة المتطرفين . القاهرة 1966 م / 1386 هـ .

ـ **الخطيب**، السيّد محبّ الدين

* البهائية . ط6 . بيروت .دمشق، المكتب الإسلامي 1403 هـ / 1983 م.

ـ **خوري**، بوليس

* الحداثة والتراث. مراجع لدراسة الفكر العربي الحاضر. بيروت. 1983م/ [1403 هـ] .

ـ **الدوري**، عبد العزيز

* العصر العباسي الأوّل .دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي.ط 2 .بيروت 1988م./ [1408 هـ]

* تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري .ط 2 .بيروت .دار المشرق 1974 م ./ [1394 هـ]

ـ **السامرائي**، عبد الله سلّوم

* الغلوّ والفرق الغالية في الحضارة الإسلاميّة .ط .بغداد 1392 هـ / 1972 م

ـ **السيّد**، رضوان

* الأمّة والجماعة والسلطة . دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي . ط 2 . بيروت .دار إقرأ . 1406 هـ / 1986 م .

* مفاهيم الجماعات في الإسلام . ط 1 . بيروت . 1984 م، [1404 هـ] .

ـ **شرف الدّين**، تقيّ

* النصيريّة . دراسة تحليلية . بيروت . 1983م ./ [1403 هـ]

ـ **الصلح**، عادل

* سطور من الرسالة . بيروت . 1966 م / [1386 هـ].

ـ **ضيائي**، علي أكبر

* فهرس الفرق الإسلاميّة .المصادر العامّة . المصادر العلويّة .ط1.بيروت .دار الروضة. 1992 م / 1412 هـ .

ـ **ابن عبد الجليل**، المنصف

* فلسفة التناسخ عند النصيريّة من خلال كتاب الهفت الشريف المنسوب إلى المفضّل الجعفي .في ابلا (IBLA) عدد 163 (1989 / 1) ص ص 107 ـ 127 ؛ عدد 164

(1989 / 2) ص ص 303ـ 308 .

- **عبد الرحمان، عائشة**

* قراءة في وثـائق بهـائية ط 1. القاهرة 1406هـ /1986 م

- **عثمان، هـاشم**

* العلويون بين الأسـطورة والحقيقة . بيـروت 1980 م ./ [1400 هـ]

- **العودة، سليـمان بن حمد**

* عبد الله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام . رسالة مـاجستير قدّمت بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة ، قسم التاريخ بكلية العلوم الاجتماعيّة . بالرياض . ط 1. الرياض . دار طيبة . 1405 هـ / 1985 م ./ [1405 هـ]

- **فان فلوتن،**

* السيادة العربيّة والشيعة والإسرائيليّات في عهد بني أمية . ترجمة ابراهيم حسن ومحمد زكي ابراهيم . ط 1 . القاهرة . 1934 م ./ [1353 هـ].

- **قطـاط، فريد**

* البهائيّة من النشأة (1260 هـ / 1844م) إلى التاريخ المعاصر. أطروحة دكتوراه المرحلة الثالثة قدّمت بجامعة الزيتونة .1414 هـ /1993 م .

- **قرم، جـورج**

* تعدّد الأديان وأنظمة الحكم . بيروت . النهار للنشر، 1979 م / [1399 هـ] .

- **متـز، آدم**

* الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع . نقله إلى العربيّة محمد عبد الهادي أبوريدة .ط 1. القاهرة ، 1940ـ 1941م / [1359ـ 1360هـ].

- **الهيئة العليا للدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية،**

* هذه هي البهائية . تونس ، دار لقمان للنشر والتوزيع . 1978 م ./ [1398 هـ]

2 . في اللسان الأجنبي

- **Abd-Allah**, U.F.
  The Islamic Struggle in Syria, Berkeley, Mizan Press,1984.
- **Afnàn**, Muhàmmad and **Hatcher**, W.
  Western Islamic Scholarship and Bahà'i Origins.**in** Religion, 15(1985),pp.29-51.
- **Algar**, Hamid.
  *Religion and state in Iran, 1758 -1906.The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley / Los Angeles, 1969.
  *art. Nurbakhshiya, in E.I.^{2}, Leiden , Tome VIII, 1995 pp.136-39.
- **Allard**,H Guy.
  Aspects de la Marginalité au Moyen Age. Montréal, Les Editions de L'Aurore, 1975.
- **Archives**, du Ministère des Affaires Etrangères.
  Levant, Syrie-Liban 1930-1940. Volume 510 - document n° 124 ; Volume 492 document n° 412 .
- **Arjomand**,
  The Shadow of God and the Hidden Imam. Chicago-London 1984.
- **Ba-Yunus**, Ilyas.
  Al-Fàrùqi and Beyond: Future directions in Islamization of Knowledge in A.J.I.S.S. Vol, 1988 pp 13 - 28 .
- **Banton**,M.
  Rational Choice : A Theory of Racial and Ethnic Relations. Working papers on Ethnic Relations N° 8. Bristol, 1977.
- **Barclay**, Harold.
  Sectarian Theory and the Muslim Community. **in** Studies in Islam Vol. XIII,N°3, (July 1980) pp.165-176.
- **Barot**, R.
  Religion and Ethnicity: Karpen, the Netherlands, 1993.
- **Batatu**, H.
  *Some observations on the social Roots of Syria's Ruling Military Groups and Causes of its Dominance. **in** Middle East journal n° 35 (Summer 1981) pp.331-44.
  *Syria's Muslim Brethren,Merip Reports, Nov/Dec.1982.
- **Beck**, Lois et **Keddie**, Nikki (ed).
  Women in the Muslim World Cambridge, Massachusettes and London, Harvard Univ. Press, 1978.

- **Browne**, E.G.

  *Some Notes on the Literature of the Hurùfis Sect. **in** JORAS (1988), pp 61-94.

  *Further Notes on the Literature of the Hurùfis and their Connection with the Bektàshi Order of Dervishes, in JORAS (1907) pp 533-81.

  *Materials For The sudy of the Bàbi Religion .London, Edinburg, Cambridge Univ.Press, 1918.

  *A calalogue and Description of 27 Bàbi Manuscripts.**in** JORAS, 24 (1892),pp452 -3.
- **Caspar, Robert.**

  Traité de Théologie Musulmane . Rome, 1987.
- **Catafgo**,

  *Lettre à M.Mohl sur la secte des Ansaries .**in** J.A. 4 ème série. Vol 12 (1848) .pp.72-78 ; pp.485-494 .

  *Notice sur les Ansériens. in.J.A. 4ème série.Tome XI(1848) ; pp.149-169.

  *Lettre au Président de la Socièté Asiatique. **in**.J.A.7ème série. Tome VIII (1876) ; pp.523-25.
- **Centre Mondial Bahà'i**,

  La Proclamation de Baha'ull'ah aux rois et dirigeants du monde 2ème éd., Haifa, 1972.
- **Centre National de la Recherche Scientifique**, Paris (ed).

  La Religion Populaire. Colloques internationaux du centre de la Recherche Scientifique . N! 576 Paris 17 - 19 octobre 1977. Paris 1979.
- **Calder**,

  *Zakàt in Imàmi Sh'ii Juriprudence . **in** B.S.O.A.S. , 44,9, (1981), pp 468-80.

  *Khums in Imàmi Shi'i Juriprudence, From the Thenth to the Sixteenth Centry A.D. **in** B.S.O.A.S.45,9, (1982) pp 39 -47.
- **Chabry**, Laurent et Annie.

  Politique et Minorités au Proche-Orient, Paris, 1987.
- **Collins**, William P.

  The Bahà'i Faith and Mormonism : A Preliminary Survey. **in** World Order, Volume 15, Nummber 1-2 (Fall1980 / winter 1982) , pp 33-45.
- **Cook**, Michael.

  Early Muslim Dogma. Cambridge Univ.Press London, 1981.
- **Cole**,J,and others.

  *art."Bahà'i Faith or Bahàism .**in** Encyclopaedia Iranica.London & New yok,1989. III,pp.438-76.

  *art."Bahà-Allah".**in** Encyclopaedia Iranica.London & Newyok,1989.III,pp.422-29.
- **Corbin**, H.

  *L'homme de lumière dans le soufisme iranien , Paris 1971.

  *L'Imàm caché et la rénovation de l'homme en Théologie shiîte. **in** Eranos Jahrbücher of the C.G.Jung in Ascona 28 (1966), pp 47-108.

- **De Sacy**, Silvestre.
  *Lettre au Rédacteur. **in** J.A.Tome 10. (1827) pp.127-8.
  *Exposé de La Religion des Druzes. Paris, 1838.
- **Drioton**, Contenau, G; **Guillemin**,J.D.
  Les Religions de l'Orient ancien. Paris, Fayard, 1957.
- **Dupont**, Felix.
  Mémoire sur les Moeurs et les cérémonies des Nessérié, connus en Europe sous le nom d'Ansari .**in** J.A. Tome 5 (1824) ; pp 129 - 139 .
- **Dussaud**, René.
  *Histoire et Religion des Nosairis, Paris 1900.
  *Influence de la Religion Nosairîe sur la doctrine de Ràchid ad-Dîn Sînan. **in**. J.A. 9ème série. Tome XVI (1900); pp.61-69.
- **Efendiev**, O.
  Le Rôle des tribus de la langue turque dans la création de l'Etat Safavide. **in** Turcica 6 (1975), pp 24 - 33.
- **Eliade**, Mircea.
  Traité d'histoire des Religions. Paris,Payot,1987.
- **Elwell-Sutton**, L.P (cd)
  Bibliographical Guide To Iran .The Middle East Library Guide Sussex and New Jersey, 1983 pp.79-84..
- **Al-Farùqi**, (ed).
  Islamization of Knowledge General Principles and Workplan. I.I.I.T, virginia, 1992.
- **Fazlur - Rahmàn**,
  Islamization of Knowledge : A Reponse. **in** A.J.I.S.S.Vol 5, N! 1, 1988; pp.3-11.
- **Fiey**, Jean Maurice.
  Les "NABAT" de Kaskar -Wasit dans les premiers siècles de l'Islam.in Mélanges de l'université Saint-Joseph,Tome LI (1990) pp 56-65 .
- **Firro**, Kais.
  The Syrian Economy under the Assad Regime. **In** Syria under Assad edited by Moshe Ma'oz and Avner Yaniv. London and Sydney, Croom Helm in Association with the Gustav Heinemann institute of Middle Eastern Studies. Univ. of Haifa, 1986.
- **Fischel**, W.J.
  *The Bahà'i movement and Persian Jewry . **in** the Jewish Review London, 7 (1934) pp 47 - 55 .
  *"The Jews of Persia , 1795-1940" **in** the Jewish social Studies. New york. Volume XII (1950), pp 119-160 .
- **Fondation D'Hautvillers pour le Dialogue des cultures .**
  Association des Amis des Sénanque.Judaïsme Christianisme Islam. Ecritures - Traditions - Pratique Sociales .Sénanque, 11-13 Novembre 1977. Paris, [1979].
- **Friedmann**, Yohanan.
  Prophecy Continous Aspects of Ahmadi .Religious Thought and its Medieval Background. London, Univ. of California Press, 1989 .

- **Friedlaender**, Israel.
  The Heterdoxies of the shiites in the Presentation of Ibn Hazm .**in** J.A.O.S. First half volume 28 (1907) pp. Last half .volume 29 (1908) 1-80.pp1-181.
- **Frazer**,J.
  The Golden Bough, New york 1922.
- **Gabrielli**, Francisco.
  La "Zandaqa" au 1er siècle Abbasside.**in** l'Elaboration de l'Islam.Paris.P.U.F.pp.23-38.
- **Geffré**, Claude.
  Judaisme,Christianisme, Islam ; Sénanque 11-13 Nov,1977, Paris 1979.
- **Ghurye**, S.G.
  Vedic India . Bombay, 1979 .
- **Glazer** ,N. and **Moynihan** (ed.)
  Ethnicity, Theory and Experience. Massachusetts. Harvard Univ.Press, 1975.
- **Gobineau**,
  Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale . 10 ed.Paris, 1957.
- **Goldziher**, Ignaz
  Introduction to Islamic Theology and Law. Trans by Andras and Ruth Hamori. Princeton,1981.
- **Gubser**,
  Minorities in Power : The Alawites of Syria . **in** Mc Laurin (ed) . The Political Role of Minority Groups in the Middle East. New yok, 1979. pp.
- **Guyard**,S.
  Le Fetwa d'Ibn Taymiyya sur les Nosaîris. **in** J.A. 6ème série,XVIII (1871) pp.158-98.
- **Guys**,H.
  Observations sur un Mémoire relatif aux moeurs et aux cérémonies religieuses par Felix Dupont . **in** J.A.Tome 9 (1826) pp.306-315.
- **Hainswoth**, Philip.
  Bahà'i Focus on Peace, London, Bahà'i Publishing Trust, 1986 .
- **Halm**, H.
  *Die Islamische Gnosis. Die Extreme Sch'ia und'Alawiten.Artemis vergla Zürich und München , 1982 .
  *Shiism . trans. by Janet Watson, Edinburgh, 1991.
  *Das"Buch der Schatten" Die Mufaddal Tradition der Gulat und die Ursprunge des Nusairiertums.**in** Der Islam, Band 55,2 (1978) pp 219-266 ; Band 58 (1981) pp 15-86 .
  *art. "Nüsayriyya" . in E.I.^{2} Tome VIII, pp.147...
- **Heggie**, James.
  Bahà'i References to Judaism Chritianity and Islam , with other materials for the study of Progressive Revelation . Oxford, George Ronald, 1986 .
- **Hodgson Marshall**, G.S.
  How did the Early Shià Become Sectarian ? **in** BAOS. Volume 75 (1955) pp 1-13 .

- **Hollinger**, Richard.
  Ibrahim George Kheirallah and the Bahà'i Faith in America . in Studies in Bàbi and Bahà'i History . edited by Juan .R.Cole and Moojan Momen, Los Angeles, (1984) Vol II pp.95 - 133 .
- **Hourani**, A.H.
  Arabic Thought in the Liberal Age. London, Oxford . Univ. Press, 1962.
- **Huart**, Clément.
  *Textes Persans relatifs à la Secte des Houroufis , Leiden, 1909 .
  *La Poésie Religieuse des Nosaïris.in J.A. 7 ème serie, Tome XIV (1879), pp 190 - 261.
- **Huttin**, Serge.
  Les Gnostiques . Paris. P.U.F. 1978 .
- **Isambert**, François -A.
  Le Sens du Sacré . Fête et Religion populaire . Paris, Les Editions De Minuit, 1982 .
- **Issawi**, Charles.
  The Economic History of Iran (1800-1914) , Chicago, 1971.
- **Ivanov**, M.S.
  "Babism and Babi Uprisings". in Great Soviet Encyclopaedia, New york, 1973, Vol .2, pp.521 .
- **Ivanow**,
  Ismaili Literature, Teheran, 1963.
- **Izutsu**, T.
  The Concept of Belief in Islamic Theology . Tokyo, 1965 .
- **Jurji**,E.J
  The Alids of North Syria. in .M.W.29 (1939) ; pp.
- **Al-Kange**, Ja'far.
  Ismà'iliens, Nusayrites et Druzes en Syrie. Thèse de doctorat de IIIème cycle sous la direction de T. Fahd. Institut d'Etudes Arabes et Islamiques à l'Université de Strasbourg.1983. .
- **Kazemi**, F.
  Some Preliminary Observations on the Early Development of Babism,. in M.W.63 (1973) , pp. 119 - 122 .
- **Keddie**, N.
  The Roots of the Ulam'as Power in Modern Iran. in Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious institutions since 1500, edited by Nikki Keddie, Los Angeles, U.C.L.A. 1972.
- **Keddie**, Nikki and **Baron**, Beth (ed).
  Women in Middle Eastern History. New Haven and London, Yale Univ. Press, 1991.
- **Khoury**, S.Philip.
  Syria and French Madate.The Politics of Arab Nationalism 1920 - 1945 Princeton,Princeton Univ.Press.1987.

- **Khuri**, Fuad I.
  IMAMs and Emirs. State, Religion and Sects in islam . London, Saqi Books, 1990.
- **Klimovich**, L.I.
  Bahaism, **in** Great Soviet Encyclopaedia ; 3 (1973) , p.10.
- **Kohberg**, E.
  The Development of the Imami Shi'i Doctrine of Jihad.**in** ZDMG 126 (1976) pp. 64 - 86 .
- **Köprülüzade**, M.F.
  Influence du Chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans, Istanbul, 1929.
- **Lambton**, A.K.S.
  A nineteenth Centry view of Jihad. **in** S.I. 32 (1970) pp. 181 - 92.
- **Lammens**, P.H.
  Les Nosaïris. Notes sur leur Histoire et leur Religion. **in.** Etudes , 20 Août (1899); pp.461-493.
- **Lewis**, Bernard.
  *The Origins of Ismailis, Cambridge, 1940.
- **Luft**,P.
  *art.Musha'sha', **in** E.I.^{2}, Leiden, Tome VII,1992.
- **Mac Eoin**, Denis.
  *The Bàbi Concept of Holywar . in Religion 12 (1982) pp. 93 - 129.
  *From Babism to Baha'ism . Problems of Militancy, Quietism, and Conflation in the Construction of a Religion.in Religion. 13 (1983) pp . 219-225.
  *The Sources for Early Bàbi Doctrine and History . Leiden, Brill, 1992
  *Nineteenth Centry Babi talismans, **in** S.I.14 (1985) pp . 77 - 88.
  *From Shaykhism to Babism : A Study in Charismatic Renewal in Shi'i Islam. Unp.Thesis, Cambridge 1979.
  *Bahà'i Fundamentalism and the Academic Study of the Bàbi Movement. **in** Religion 16 (1986) pp 57 -84.
  *Early Shaikhi reaction to the Bàbi and his Claims . **in** Momen (ed), Studies in Babi and Bahà'i History, Los Angeles, 1982 , Vol.I, pp 1-47.
  *art.Babism. **in** Encyclopaedia Iranica .London, Routledge & Kegan Paul 1989, III,pp.309-17.
  *art".Bàb".**in** Encyclopaedia Iranica .London & New york, 1989, III,pp.277-84.
  *art "Bayàn" **in** Encyclopaedia Iranica, New york, 1989, III , pp.878-882.
- **Madelung**, W.
  *art. al-Karaki . **E.I.^{2}.** Tome IV,pp.634-635.
  *Authority in Twelver Shi'ism in the Absence of the Imam. **in** La notion d'autorité au Moyen Age .Islam, Byzance, Occident. Colloques internationaux de la Napoule, Paris 1982, pp 163 - 73.

- **Mahjouba ,**
  The Islamic Magazine for women,Teheran,vol,15 N!8 (147) August 1996, Rabi-al Awal 1417 H.
- **Malcolm ,** Napier.
  Five years in a Persian Town , New york, Dutton and Co. 1907.
- **Ma'oz ,** Moshe.
  *Ottman Reforms in Syria and Palestine . Oxford Univ. Press. 1968.
  *The Emergence of Modern Syria . **in** Syria under Assad. Domestic Constraints and Regional Risks, edited by Moshe Ma'oz and Avner Yamiv. London and Sydney, Croom Helm in Association with the Gustav Heinemann institute of Middle Eastern Studies. Univ.of Haifa , 1986.
- **Ma'oz ,** Mòshe and **Yaniv,** Avner.
  Syria under Assad. Domestic Constraints and Regional Risks. London and Sydney. Croom Helm . in association with the Gustav Heinemann institute of Middle Eastern Studies, Univ. of Haifa . 1986.
- **Marchand ,** Denis.
  Kitàb al-Haft wal- Azillat, attribué à Al-Mufaddal al-Jàfi. **in** IBLA N! 94 (1961 - II) pp 196-7.
- **Margoliouth ,** D.S.
  art." Nurbakhshiya". **in** E.I ^{1}.

-Martin , Douglas.
The Persection of the Bahà'is of Iran 1844-1944. in Bahà'i Studies / Etudes Bahà'ies.

Ottawa Volume 12/13. (1984).

- **Massignon ,** Louis.
  * art.Nusairi. **in** .E.I 1 . Vol III, pp. 963-67.
  *La Mubahala , in OPERA Minora, Paris , P.U.F. 1962, Tome I. pp 550 - 572.
  *Esquisse d'une Bibliographie Nusayrie. **in** OPERA Minora, Paris ; P.U.F.1962 Tome I , pp 640 - 9.
- **Masson ,** Denise.
  * L'Eau, Le Feu , La Lumière d'après la Bible, le Coran et les traditions monothéistes. Paris 1985.
- **Mazzaoui,**M.M.
  The Origins of Safawids. Shiism, Sùfism, ànd the Gùlat . Wiesbaden, 1972.
- **Melikoff ,** Irène.
  Le Problème Kizilbàs. **in** Turcica 6 (1975), pp.49-67.
- **Middle East** Watch
  Syria unasked . New Haven. London, Yale Univ.Press.1991
- **Miller ,** Béatrice D.
  General System Theory : an approch to the study of complex Societies. **in** Binod C. Agrawal (ed) Antropological Approches to the study of complex societies.

1st.ed.Lucknow (India) , 1982 - pp. 15-30.

- **Mishra** , P.N.

  Kalki Avatar . Delhi , Bahà'i Publishing Trust, 1977.
- **Molé** , Marijan.

  *Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire. **in** R.E.I.XXIX, 1 (1961), pp.61-142.

  *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran Ancien. Le Problème Zoroastrien et la tradition mazdéenne. Paris.P.U.F.1963.
- **Moosa** , Matti.

  Extremist Shi'ites. The Ghulat Sects. New york, Syracuse Univ. Press, 1988.
- **Momen** , Moojan.

  *The social basis of the Bàbi upheavals in Iran (1848-53) : A preliminary Analysis. **in** I.J.E.S. 15 (1983) pp.157-183.

  *Hinduisme and The Bahà'i Faith, Oxford, George Ronald, 1990.

  *Budhism and the Bahà'i Faith, Oxford, George Ronald, 1995.

  *Selections from the writings of E.G. Browne on the Bàbi and Bahà'i Religions. Oxford, George Ronald 1987 .

  *The Bàbi and Bahà'i Religions, Oxford , 1981.

  *Studies in Babi and Bahà'i History, vol I, Los Angeles, Kalimat Press, 1982.
- **Morabia** , Alfred.

  Le Gihàd dans l'Islam médiéval . Paris, 1993.
- **Moussavi** , Kazzemi A .

  The Establishment of Position of Marjà'iyyat Taqlid in the Twelver-Shi'i Community. **in** Iranian Studies 18 (1985) , pp. 35-51.
- **Munje** , H.M.

  *1844 A.D. The Pinpoint Target of All Faiths. Spiritual Assembly of the Bahà'is of Malaysia , 1982.

  *The Whole World is but one Family. Delhi, Bahà'i Publishing Trust, 1980.
- **Murray** ,

  A Handbook for Travellers in Syria and Palestine, London 1858.
- **Nasr**, S.H.

  Le Shi'isme et le Soufisme. Leurs relations principielles et historiques **in** . Le Shi'isme Imamite, Colloque de Strasbourg, 1970 ; pp.215 - 33.
- **Nikjoo** , Hooshang and **Vickers** Stephen (ed).

  Distructive Aspects of Bahà'i Education. Proceeding, of the Third symposium on Bahà'i Education. Birmingham , April 1991. London, The Bahà'i Publishing Trust, 1993.
- **Nimier** , Alain.

  Les Alawites. Paris .ed. Asfar. 1987.
- **Nwiya**, Paul.

  Makzùn al-Sinjàri. poète mystique alaouite. **in**.S.I. XL (1964) ; pp. 87-113.

- **Pellat**, Charles.
  Le milieu Basrien et la Formation de Gàhiz, Paris 1950.
- **Périn**, Nicole.
  "La Religion Populaire : Mythe et Réalités . L'Exemple du Diocèse de REIMS sous l'Ancien Régime". **in** la Religion populaire . Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique . Paris, N! 576 du 17 au 19 Octobre 1977, Paris 1979.
- **Picard**, Elisabeth.
  La Syrie de 1946 à 1979 **.in** La Syrie D'Aujourdh'ui . édité par André Raymond, Paris, C.N.R.S., 1980, pp.143-184.
- **AL-Qàdi**, Wadàd.
  The Development of the Term Ghulàt in Muslim Literature with special Reference to the Kaysàniyya. **in** Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islam wissenschaft Göttingen,15 bis 22 August 1974 Göttingen, Van DENHOECK and RUPRECHT, 1976, pp.295-319.
- **Rafati**,
  The Development of Shaykhi Thought in Shi'i Islam. Unp.Thesis. Univ.of California. Los Angeles, 1979.
- **Rex J**
  Race and Ethnicity, England, Open Univ.Press,1986.
- **Rex,and Mason**, D. (ed)
  Theories of Race and Ethnic Relations, London, Cambridge Univ.Press, 1986.
- **Ross**, E.D.
  The Early years of Shàh Ismà'il, Founder of the Safavi Dynasty. **in** JRAS 28 (1896), pp. 249-340.
- **Sadighi**, Gholam Hossein.
  Les Mouvements Religieux Iraniens au II et au III Siècle de l'Hégire. Paris, Les Presses Modernes, 1938.
- **Salisbury**, Edward E.

Notice of

كتاب الباكورة السليمانيّة في كشف أسرار الديانة النصيريّة تأليف سليمان أفندي الأذني .

The Book of Sulaimàn's First RIPE Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nûsairians Religion, by Sulaimàn' Effendi of 'Adhanal ; with copious Extracts. **in** J.A. vol 8 (1866) ; pp. 227-308.

- **Schermerhorn** R.A.
  Comparative Ethnic Relations : A Frame work for Theory and Research, New York, Randow House,1970.

- **Seurat**, Michel.
  Les Populations, l'Etat et la Société" . **in** la Syrie d'Aujourdh'ui, édité par A.Raymond. Paris, C.N.R.S., 1980.pp.87-141.
- **Shields** ,R.
  Places on the Margin. Alternative geographies of Modernity. London, Routledge, 1991.
- **Shîràzi**, Hoggat-Al-Islam Hosseini.
  Prentations of An Applicable Plan for the Relation Between Hijab and Social Evolution, **in** Mahjubah, The Islamic Magazine For women
  (Teheran-Iran) ,vol 15 N° 7(146) July 1996, pp.19-20 , 8 (147) August 1996, pp. 14 16.
- **Smith**, Jane Idleman, and Y.Haddad Yazbeck.
  *The Islamic understanding of Death and Ressurection, Albany, state
  Univ.of New york Press,
- **Sneath**, E.H(ed).
  *Religion and Furure Life, New york, 1922 . york Press,
- **Sourdel**, Dominique.
  *Une profession de Foi de l'historien Al-Tabarî . **in** . R.E.I. XXXVI (1968), pp.177-199.
  *Le Vizirat 'Abasside de 749 à 936 (132-324 H). Institut Français de Damas.Vol 1,1959 ; vol 2 , 1960.
- **Smith**, Peter.
  *The Babi and Baha'i Religions from Messianic Shi'sm to a World Religion. Cambridge, Cambridge Univ.Press, 1987.
  *A note on Babi and Bahà'i numbers in Iran" ; **In** Iranian Studies, 17 (1984), pp.295-301.
- **Schmucker**, w.
  art.Mubahala, ; **in** E.I.^{2}, Leiden, Tome VII, 1990, p.278.
- **Stiles**, S.
  Zoraostrian Conversions to Bahà'i Faith ; **in** Studies in Bàbi and Bahà'i History. edited by Juan R.Cole and Moojan Momen. Los Angeles, Kalimat Press, 1984 , Volume 2 , pp.67-93.
- **Strothmann**, R.
  "Seelenwanderung bei den Nusairi" . **in** Oriens 12 (1959),pp89-114.
- **Abù-Sulayman**, A
  Islamiyah al-Ma'rifah. Institute for Herenden, Virginia, International Islamic Thought, 1986.
- **Tajadod**, Nahal.
  Mani le Boudha de Lumière. Paris, Les Editions du Cerf, 1990.

- **Thomson**,William.
  The Sects and Islam . **in**. M.W. vol.XXXIX (July 1949) N° 3 . pp.208-222.
- **Towshend**, George.
  Christ and Bahà'ullàh, London George Ronald, 1957.
- **Trowbridge**, S.Van Rensselaer.
  The 'Alevis. **in.** M.W. 11(1921) pp.253-66.
- **Tschudi**,
  *art. Bektàsh, **in** E.I.^{1}, Leiden(1913), Tome I, pp.709-710.
  *art. Bektàshiyya, **in** E.I.^{2}, Tome I, pp.1196 -1197.
- **Vadja**, G.
  Les Zindiqs en pays de l'Islam au début de la période Abbasside. **in.** Etudes de Theologie et de Philosophie islamique à l'époque classique. Londres, 1986, pp.173-228.
- **Van Dusen**, Michael.
  Political Integration and Regionalism in Syria. **in.** The Middle East Journal.n°26(1972) pp.123-136.
- **Watt**, M.
  *The Conception of Iman in Islamic Theology. **in** Der Islam N° 43 (1967), pp.1-10.
  *The Formative Periode of Islamic Thought, Edinburgh, 1973.
  *The significance of the Sects in Islamic Theology.**in.** Actas Do IV Congresso De Estudo Arabes E . Islamicos . Coinbra-Lisboa . 1968 ; Leiden 1971.
- **Weber** ,Max.
  L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme. Paris,Plon, 1964.
- **Wensinck**,
  The Muslim Creed. Cambridge, 1932.
- **Wilson**, S.G.
  The Bayàn of the Bàb. **in** Princeton Theological Review 13 (1915), pp.633-54.

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنيّة

البقرة : 2

1 ـ 2	542
18	566
25	372
30	469
32	460
34	486
89	499
143	538
191	528
196	477

آل عمران : 3

7	395
18ـ19	143
45	451
53	143
69	25
136	372

النساء : 4

36	528
56	519
58	528

المائدة : 5

37	524
42	528
67	386

الأنعام : 6

6	538
27	519
28	566
38	518
79	143
103	446
122	536

الأعراف : 7

34	570
187	540

الأنفال : 8

17	395، 443

التوبة : 9

122	25

يونس : 10

31	518

هود : 11

7	463
107	469

يوسف : 12

3	398
64	523

الرعد : 13

38	579

النحل : 16

21	537

الإسراء : 17

36	171
50ـ51	519
72	566
85	450

الكهف : 18

1	385
109	450

مريم : 19

31	385

الأنبياء : 21

30	349

الحجّ : 22

36ـ37	484

المؤمنون : 23

43	579

النور : 24

2	25
35	371، 464

الفرقان :25

44	566

لقمان : 31

27	451

الأحزاب : 33

40	443
50	638

سبأ : 34

23	426

الصّافات: 37

102ـ107	566
180ـ182	381

غافر : 40

11	519

الشورى 42

53	385

الأحقاف : 46
19 566
محمّد : 47
7 385
الفتح : 48
10 443، 395
الطور : 52
1 ـ 6 144
الرحمن: 55
1 ـ 4 542
الواقعة : 56
89 349
الجمعة : 62
9 573
نوح : 71
16 371
المزمّل : 73
20 385
النبأ : 78
13 385
النازعات : 79
13 580
القصص : 88
28 397
التين : 95
4 ـ 5 518
القدر : 97
5 580
البيّنة : 98
3 542
الكوثر : 108
1 ـ 3 484
النصر : 110
1 ـ 3 143، 368

فهرس الأعـــلام

- أ -

ابراهيم ، الخليل 433، 454، 472، 551
ابراهيم ، باشا 113، 117،
ابراهيم ، (ابن الرسول) 475، 476
ابراهيم ، محمد بن عبد الرحمان 180
ابليس، 484 ، 489
أبيّ بن كعب، 476
أتاتورك، 657
الأتاسي ، هاشم605
ابن الأثير، 81، 93، 102، 103، 107، 109، 193، 231، 232، 233، 236، 237، 240، 280، 287
الأجرود ، حسن 112، 170
الأحسائي، 50، 51، 249، 251، 302، 303، 304، 309، 317، 390،
أحمد بن حنبل 34، 213، 215، 216، 217، 224، 225، 228
الأحمد ، سليمان 184، 577، 579
أخباري، ميرزا محمد 245
إدريس، 482
آدم ، 132، 133، 150، 270، 430، 433، 454، 472، 473، 489، 490، 492، 500، 502، 551، 637
ابن آدم ، القرشي279، 283
أدونيس، 46
الأذني ، سليمان 75، 76، 89، 95، 97، 98، 100، 103، 104، 108، 114، 115، 138، 140، 141، 144، 176، 177، 178، 182، 192، 345، 349، 350، 351، 421، 422، 463، 473، 645، 646،
أرجومند، 247، 316
أردبيلي، الملا يوسف 308،
أردشير، بن بابك492
أرسطو377، 465
الأرسوزي، 177، 197، 200، 201، 207، 580، 581، 582، 583، 600، 601، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 618، 619، 621، 637، 638، 639، 642، 643، 644، 670، 671
أرومي ، الملا جليل308
الأزرقي 507
ازمبار 682،
إزوتسو 40، 224
الاسترابادي ، فضل الله 313
الاسترابادي ، محمد باقر 246،
إسحاق 489
الأسد ، حافظ 610، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 620، 632، 633، 645، 670
ابن أسد ، عمران 476
اسرافيل 422
الإسفرائيني 20، 93
الإسكافي ، أبو جعفر 214
اسلمنت ، ج406، 508، 510، 516
اسماعيل ، 489
الشاه اسماعيل 314، 315، 316، 321، 322، 330،
اشبيل ، (من ألهة الحرّاني) 422
الأشعري ، 20، 34، 35، 36، 37، 41، 76، 78، 83، 92، 105، 210، 214، 225، 544، 548
الأشعري ، موسى بن ابي موسى275
الخشيش ، بن أصرم 34، 215

آصاف ،آصف482،430،362
،341،334،328،327،322
الاصطخري، أبو سعيد264
الإصفهاني،230،
الاصمّ ، أبو بكر 214
الاعمش 217
أفانوف ، ف 135،131
أفانوف، م .س.
631،334،333،325،322
أفـري323 ،325
أفلوطين 271
أفنان ، محمّد
443،392،301،299
أفندياف 315
أقاسي ، حاجي ميرزا 54
إقبال133 ،
آل محمّد ، أحمد حمدي
459،453
ألقار353،319،314،247
ألآر ، جي41 ،159
الآلوسي، 520
إلياد ، مارسيا، 533
أمّ أيمن 476
أمّ سلمة ، 476
أم كلثوم (بنت الرسول)
476،475،472
أمّ مالك476
آمنة بنت الشريد 476
آمنة بنت وهب476
أمامة بنت زينب 476
إنذار476
الاوزاعي 277
ايدلمان سميث، جين 519

- ب -

الباب ، 50 ،56،55،54،53،52،
،305،304،301،300،299،57
،316،312،311،309،307،306
،334.328،327،322،320،319
،392،390،388،381،379،341
،440،437،426،406،405،393
،448،447،444،442،441،440
،508،504،454،452،450،449
،546،545،540،539،538،536
،591،578،559،554،548 ،547
641،620،619،618،617،614
675،674،672،664،655،643
ابن بابا ، القمي78 ،81،79
بارسونس، أرثر 673
بارفروشي (من حروف الحي)
/ القدوس ، محمد627،308،
649،628
بازيليدز 273
الإمام محمد الباقر308،220،
480،436
باناشيو 41
بجستاني،الملاّ حسين 308
البخاري ، 456،26
ابن بدران ،(عم الخصيبي) 158،
بدوي ، عبد الرحمان 131
البراقي، 275
براهمن591،590
براون،407،399،396،313،60،
،551،547،546،544،543 ،539
623،587،570،553،552
ابن البربهاري 232
برغاني، ملا حاج تقي 249
بروكلمان، 133
البستاني ، بطرس611
بسطامي ، ملا علي
(من حروف الحيّ)52 ،308
بشر بن قيس الفهري 469
بشر بن المعتمر، 214
البشروئي، محمد حسن
(من حروف الحيّ) 308
البشروئي، ملا حسين 308،52،
649،627،587،387،383،323
البصري، الحسن227،80،36،35،
228
بطاطو، حنّا620،123،22
ابن بطة ، العكبري
213
ابن بطلان 646
ابن بطوطة 230
بعمرة، محمد بن الحسين
البصري ، 428،417،369،178،
574،436،432،431،429
البغدادي 414،92،83،78،76،20

أبو بكر 145، 153، 154، 158، 168، 170، 190، 213، 231، 233، 278، 425، 427، 483، 484، 489، 527، 537، 575

البكري، أبو عبيد 262

البلاذري 262، 263، 276، 277

بلاّ، شارل 229، 230

بلال 476

بلانك 272

بلوم، ليون 120

بلينوس، 77

ميرزا حسين علي نور/ **بهاء الله** 54، 55، 56، 57، 58، 59، 304، 311، 334، 512، 516، 546، 548، 559، 584، 586، 588، 590، 591، 592، 594، 595، 596، 596، 622، 623، 624، 625، 627، 628، 629، 630، 631، 650، 652، 673، 681

بهبهاني، آغا محمد باقر وحيد 245، 248، 249

بهجت، محمد 193

بوذا 591، 593

البوزجاني 285، 286

بونسو، هنري 120

بيكاثيل، (من الهة الحرّنين) 422

البيروني 264، 285

بيران، نيكول 683

البيطار، صلاح 198

بيكار، اليزبيت 614، 615، 616

بنتون، 38

- ت -

تامر، عارف 138

تانقوت، رشيد 77، 78، 81، 375، 376

التبريزي، الملا باقر (من حروف الحيّ) 308

تجادو، نهال 458

أبو ترخان، يوسف 115، 176

ترشيزي، ملا شيخ علي 394

تشودي 313

تفاحة، أحمد زكي 201، 637، 640، 641، 642، 643، 647، 654

التميمي، اسماعيل 242

التميمي، رفيق 193

التنوخي، 264، 281، 288

تومانسكي، 305

ابن تيمية، 112، 118، 193، 242، 576، 647، 681

التيهان، أبو الهيثم 469، 476

ابن تمامة، بن الأشرس 214

- ث -

ثوبان 466

الثوري، 217، 277

- ج -

الجاحظ 134، 135، 214

جبريل، 255، 477، 535

ابن جحّاش، 469

جديد، صلاح 607، 609، 610، 615، 617

ابن الجرّاح، وكيع 217

الجرجاني، (صاحب التعريفات) 414، 415

الجسري، علي 101، 107، 108، 139، 151، 360، 419

ابن الجصّاص، 288

الجعابي، 87

الجعبيري، فرحات 252

جعفر، الصادق 87، 93، 97، 98، 131، 133، 134، 135، 136، 138، 152، 168، 178، 180، 196، 254، 257، 356، 358، 366، 368، 419، 420، 431، 433، 462، 463، 472، 479، 480، 481، 487، 490، 501، 522، 524، 528، 537، 573، 636، 637

الجعفي، جابر بن يزيد 96، 369، 434، 480، 487، 488، 489، 490

الجعفي، المفضّل 22، 91، 96، 97، 131، 133، 134، 135، 136، 138، 146، 148، 157، 166، 168، 180، 253، 255، 256، 258، 259، 267، 354، 356، 357، 358، 366، 417، 429، 430، 432، 462

473،522،524،537،573، 636،637
جعيط، هشام 604،671
الجلّي، محمد بن علي 101،107،108،142،150
الجنبلان، عبد الله الجنان 95،97،98،139،
جندب، 469
ابن جندب، محمد 95
الجهشياري، 337
جهم بن صفوان 213،217
جورجي، 24،76،96
ابن الجوزي 232،236،256، 289
جونز، هـ. 77

- ح -

ابن أبي الحديد 21
الحاج معلى، عبد الحميد 109،112،157،160،179، 180،181،577
الحاكم بأمر الله الفاطمي 410
حانوك، 270
حتّي، فيليب 268
الحجاج بن يوسف 263،349
ابن حجر، 275
حدّاد يازيك، ايفون 518
الحرّاني، حمزة بن شعبة 154
الحرّاني، محمد بن شعبة 155،156،192،258،366،367، 368،418،431،462
ابن حرب، بشر بن جعفر 214
حرفوش، محسن، 580
الحريري، أبو موسى 140
ابن حزم 20،76،78،92
ابن حسكة، علي 82،83،85
الحسن، 51،84،86،92،93،144، 148،168،169،171،229،233، 254،303،421،435،472،475، 476،477
الحسن العسكري، 78،79،85، 86،89،91،92،148،150،178، 348،435
الحسني، عبد الرزاق 55،327، 394،395،396،398،509،513، 514
الحسين، 84،92،93،144،148، 152،168،169،171،196،254، 255،256،265،304،356،384، 385،421،435،436،472،475، 476،477،485،504،
شاه سلطان، **حسين** 249
الحسين، يعقوب 181،577
الحسيني، الشريف عبد آل علوي 186
الحصري، ساطع 612
ابن الحصين، أسد 476
الحكيم، حسن 119
الحكيم، صالح ناصر 184
الحلاج 170، 357
الحلّي، أبو القاسم جعفر 243،248
حليمة السعدية 476، 477
حمزة 476، 537،541
حمزة بن علي 410
الحميري 20
الحمّين، حسين أحمد 179
حنانو، ابراهيم 613
ابن الحنفية، أحمد بن محمد 102،235
أبو حنيفة 34،36،215،216،217، 227،277
حوّاء 637
حوراني، ألبير 611
الحوراني، حمزة بن علي 157
ابن حوقل 237،274،287
ابن حيّ، الحسن بن صالح 217
حيدر 191،578
الحيني، جابر عبد العال 81، 240،261،275،

- خ -

الخاقاني (صاحب الرجال) 81
خالد القسري 272
خالد بن الوليد 222، 349
خالد بن وهب 469
خديجة 476
الخزرجي، سالم بن عمير 476
الخزرجي، عباده بن شير 476
الخوري، خليل 611
الخصيبي 46، 84، 86، 87، 88، 89، 91، 95، 98، 99، 100، 101، 102، 104، 106، 107، 110، 112، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 152، 154، 158، 168، 170، 171، 178، 179، 180، 183، 188، 239، 253، 254، 257، 259، 260، 266، 345، 347، 353، 354، 355، 360، 367، 419، 420، 421، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 433، 436، 437، 462، 475، 477، 521، 525، 531، 572،
الخضر 48، 496
ابن الخطّاب، عمر 145، 153، 154، 158، 276، 278، 283، 286، 289، 349، 425، 427، 483، 484، 489، 490، 491، 527، 537، 575،
أبو الخطاب، 86، 178، 365
خطيب، الشيخ يوسف 177
ابن خلدون 415
ابن أبي خلف، سعد بن عبد اللّه 78
الخليفاوي، الجنرال 616
خليفة، الأب عبده 138
خليفة، محمد رشاد 588
الخليلي، محمد 135، 136، 137
الخميني، اية اللّه 330
الخوارزمي، أبو بكر 229، 279
خوئي، الملاّ محمود 308
الخوري، خليل 611
خوري، فؤاد 24، 38، 39، 209
خوري، فيليب 118، 119
الخونساري، محمد باقر 304
الخيّر، عبد الرحمان 189، 190، 191، 195
الخيّر، عبد ديب 184
الخيّر، محمد حمدان 187، 521
خيّر اللّه، ابراهيم جورج 563، 587
دانيال النبي 378
دريانيل (كذا) 422
دوبون 47، 101
دودس 140، 178
الدوري، عبد العزيز 261، 264، 277، 278، 293، 294
دوزي، 422، 423
دوسو، ر 24، 47، 77، 131، 133، 137، 138، 140، 142، 164، 188، 373، 374، 376، 378، 379، 421، 422، 465، 495، 496، 525، 531، 537
دي خويه 422، 423
دي ساسي 24، 47، 101، 102، 103، 168،
الديلمي، شهاب الدين نجتيار 149، 180، 430، 477

- ذ -

ابن ذكوان، سالم 21، 34، 587
أبو ذرّ، الغفاري 168، 172، 173، 188، 190، 422

- ر -

الرازي، 20
الراسبي، عبد اللّه بن وهب 21
رافع بن مالك 476
رافع بن ورقاء 476
ربّين، أ 385
الرشتي، السيّد كاظم 51، 52، 251، 299، 300، 304، 317

الرشتي ، محمد باقر 248
رشيد رضا 560 ، 612
رفاتي وحيد 302،250
رقيّة (بنت الرسول) 475،
476
راكس 64،38
ابن رواحة عبد اللّه
476،422،421،189،172
روبائيل 422
روح اللّه ، 656
روس ، 315
روسو 47
روضة ، الميرزا محمد 308
روفائيل ، 422
ريمون ، أندري 614

- ز -

الزبير ، 476
زرادشت ، 591،554،553
ابن زرارة ، أسعد 469
زرندي ، نبيل 50،51،55،
،308،305،304،301،300
،381،330،328،327،311
649،398،394،383،382
الزعبي ، محمد علي 194
زغلول ، سعد 613
زكرياء ، النبي 637،265
زنوبيا ، 655
أبو زهرة ، محمد 194
زياد بن أبيه 288
زنيب (بنت الرسول) 475 ،
476
زينب بنت ثابت 477
زينب بنت جحش 475
زينب الحولى 475

- س -

سابور بن أردشير 492
سابير، ادوارد 569
سادغي ، غلام حسين 293،241
سالزبوري ، ادوارد 140،142،
373،180
السبكي ، 237
ستايلز ، سوزان 553،325،
589،554
ستيفانس، 333
سد رجنا، 269
سعود ، الشيخ عبد اللطيف
579،183
سعد بن أبي وقاص ، 349
سعد بن معاذ ، 469
سعود ، عيسى 577
سعيد الهندي (من حروف الحي)
308
أبو سفيان ، 476
سقراط ، 465،271
ابن سلاّم ، أبو عبيد 218،
279،278
سلمان ، الفارسي 84،161،
،180،178،171،168،166،165
،370،357،355،254،191،189
،424،423،421،419،378،371
،471،470،432،430،429،428
581،575،537،486،477،476
سليمان النبي 587،430،150
شاه سليمان، 249
ابن سليمان ، عباد 215
سليمان بن داود 132
سليمان بن عد الملك 337
سليمان المرشد ، 614
السمرقندي ، أبو مقاتل 217
السمعاني ، 274،93،90
سميث ، بيتر 59،58،55،51،50
311،304،303،302،299،298،60
595،504،459،328،326،324،322
،631،629،627،624،622،621
658،649
ابن سنان ، محمّد 153،152،135
479،433،418،368،366،166،156
السهروردي ، 246
سوار ، ميشال 614
سوردال ، 294،226
السيّد ، رضوان 25،26،29،36،
604،38،37
سيف الدولة الحمداني، 100،
274،239،148
سيمون الساحر 273
ابن سينا ، 304،249

— ش —

شابري، لوران وانّي 22، 24
أبو حمزة الشاري ، 40
الشافعي ، 105، 242
شايل ، جوستان 650
شتروطمان ، 169، 173، 179، 523، 525، 527، 528، 529، 524
الشمام ، أبو يعقوب 215
الشدياق، فارس 611
شرف الدين، تقي 49، 123، 437، 471
الشريعي، محمد بن موسى 82، 83، 92، 93
الشريف، منير 194
الشريقي، محمد بن موسى 83
الششتري، مرتضى 247
الشكعة، مصطفى 194
الشلمغاني، ابن القراقر 93، 238
شمرهورن، 38
شمعون الصفا 360، 430، 482
شميث، ج.ك. 675
ابن شهراشوب ، 93
الشهرشتاني، 19، 20، 30، 78، 84، 84، 85، 93، 193، 213، 213، 254، 259، 269، 272، 377، 493، 506، 536،
شوقي أفندي، 54، 60، 395، 589، 626، 627، 628
الشيرازي، حسين مهدي 184
شيرازي، حسيني 644
الشيرازي، صدر الدين 246
الشيرازي، ميرزا أبو القاسم الذهبي ، 137
الشيرازي ، محمد مهدي 184
الشيشكلي ، أديب 614، 617
شيث ، 362، 430، 433، 482
شيفا، 591
شيلدز ، 38، 39
شيلز، 210

— ص —

الصابي ، 276، 281، 285، 287، 288
الشيخ صارم(علي بن صارم) 178، 430
صالح بن عبد القدوس، 145
الصايغ، علي بن هارون107 ، 149، 151
الصباح ، نصر 82
صبحي أزل، 54، 55، 56، 57، 58، 311، 395، 622، 624، 627
الصلح ، عادل 612
الصوص ، عارف 194
صفية ، 476
صفية بنت عبد المطلب ، 476
صلبائيل، (من آلهة الحرّانيين) 422
الصولي، أبو بكر 231، 275
الصويري، علاء الدين بن منصور 167، 353، 362، 420، 462، 469، 470

— ض —

ضرار بن عمرو 215
ضيائي ، علي أكبر 131، 133، 137، 138، 139، 140، 145، 146، 149، 151، 155، 158، 159، 160، 164، 170، 180، 181، 182، 187، 189، 190، 192

— ط —

أبو طالب ، 476، 477
طالب الحق، 40
الطاهر (ابن الرسول) 475، 476
الطباخ، محمد راغب ، 134
الطبري، الميمون بن قاسم 101، 107، 108، 112، 127، 141، 142، 143، 150، 151، 153، 181، 257، 350، 463، 477، 478، 481، 484
الطبرسي، 78، 100، 524
الطبرسي، النوري 86، 87
الطبري، 21، 22، 36، 37، 40، 105، 226، 230، 231، 233، 235، 236، 275، 521
طغرل بك السلجوقي 225
ابن الطقطقي، 281، 288، 294

طلحة، 349، 476
الطوباوي، حاتم 111، 112، 166
الطوسي، 135، 242، 248، 254، 255، 305، 312
الطوسي، الشيخ ابراهيم 168
الطوسي، 79، 80، 83، 168
الطوسي، نصير الدين 320
الطويل، أمين غالب 22، 75، 90، 101، 106، 107، 108، 109، 111، 112، 113، 115، 116، 140، 141، 191، 196، 274
ابن طيفور، 212

- ع -

عائشة، 168، 568
العامري، مالك الربعي 469
ابن عاشور، محمد الطاهر 25
ابن عباس، 535
عباس الثاني، شاه 245
عباس أفندي، ابن البهاء الغصن الأعظم 59
عباس نوري، 54
عبد الباقي، فؤاد 25
عبد البهاء، 57، 505، 507، 510، 516، 559، 591، 596، 623، 624، 627، 644، 645، 650، 652، 653، 654، 656، 657، 662، 665، 673
القاضي عبد الجبار، 35، 215، 216
ابن عبد العزيز، عمر 286، 337
الأمير عبد القادر، 612
عبد اللطيف، ابراهيم 181، 182
عبد الله (ابن الرسول) 475، 476
السلطان عبد المجيد، 612
عبد الملك بن مروان، 349
ابن عبد الوهاب، 242
عبده، محمد 560
ابن العبري، أبو الفرج 102، 103، 104، 236، 266، 278، 294، 295
عثمان، 21، 36، 145، 158، 168، 221، 223، 224، 227، 234، 349، 483، 484، 527، 537، 575، 670
عثمان ابن مظعون، 172، 189، 421، 422، 469، 476
عثمان، هاشم 141، 147، 182، 183، 188، 189، 190، 192، 193، 577، 578، 579، 580
العجيلي، المغيرة بن سعيد 81، 272
عدي بن مصعب، 469
ابن عربي، 246
عزرائيل، 168، 422
العسكري، علي بن محمد 80، 148
عقيل، 476
العلاّف، 215
الملاّ عليّ (من حروف الحيّ) 308
علي بن أبي طالب، 21، 80، 84، 85، 91، 95، 141، 142، 145، 146، 148، 155، 156، 157، 158، 164، 165، 166، 167، 169، 171، 173، 177، 178، 180، 182، 183، 185، 186، 188، 189، 194، 197، 214، 220، 227، 230، 231، 233، 235، 237، 254، 255، 256، 257، 261، 262، 278، 290، 313، 314، 315، 320، 321، 329، 347، 348، 349، 350، 351، 354، 355، 356، 357، 359، 360، 362، 363، 366، 367، 370، 372، 373، 374، 375، 378، 400، 415، 416، 421، 422، 423، 425، 427، 429، 430، 431، 432، 433، 438، 439، 442، 447، 451، 455، 472، 478، 479، 483، 484، 486، 489، 522، 526، 527، 538، 551، 575، 578، 581، 645
علي، أسعد أحمد 22، 159، 160، 181
علي الرضا، 131، 133، 146، 148، 253، 320
علي بن عيسى الوزير 276، 281، 287
الشيخ علي المريد، 319
علي الهادي، 78، 82، 85، 90، 92، 94، 95
عمار بن ياسر، 190، 191

عبد الله، بن عمر 476
عمر بن الفرات، 480
العمري، محمد بن عثمان
ابن سعد، 79، 87
عيساوي، شارلز 333
- غ -
غالب، **مصطفى** 138، 181
الغانم، سليم 188
الغزالي، 242
ابن الغضائري 76، 77، 78، 92، 95، 99
غورو، الجنرال 119
غوربي، س.ج. 267
الغيداق، 476
- ف -
الفارابي، 246، 304
فاطمة، 42، 84، 92، 93، 144، 148، 167، 169، 183، 224، 254، 349، 380، 417، 421، 442، 447، 472، 475، 476، 477، 485، 491، 571
فاطمة بنت أسد، 477
فالنتين، 273
فان اس، يوسف43
فان فلوتن، 261، 266، 273
فتح علي شاه، 247، 249
فتح الله ولد انطون، 44، 117
أبو الفداء، 109
ابن الفرات، عمر 88، 90
ابن فرات، محمد بن موسى بن الحسن 82
فردونر، 604
فرّو، قبس 618
فروخ، عمر 194
فريدلندر، 261
ابن الفقيه، 263
فللرس، 210
فولناي، 47
فياي، ج.موريس 264
فيبر، ماكس 38
فيشر، م.ج 642، 644، 651، 653، 657، 662
فيشل، ولتر 325، 555
الأمير فيصل، 612
الملكة فيكتوريا، 655
- ق -
قابيل، 637
القاسم (ابن الرسول) 475، 476
القاضي، وداد 30، 75، 253
القاهر، 264، 278
قايس، 47، 101
قابرياللي، 241
ابن قتيبة، 80
قرّة العين (من حروف الحيّ)/ فاطمة برقاني، 53، 56، 308، 627، 628، 649، 655
القرطبي، 521
الشيخ قرفيص، 112، 170
قرم، جورج 27
القزويني، فارس بن حاتم 81، 82
الميرزا محمد علي قزويني(من حروف الحيّ) 308
القزويني، ملا حاج تقي برقاني 317، 649
الميرزا هادي بن الملاّ عبد الوهاب **قزويني** (من حروف الحيّ) 308
قطاط، فريد 50، 303، 304
القفطي، 646
قلازير، 38
القلقشندي، 194، 277
القمي، 20، 76، 92، 94
قنبر، 172، 189، 421، 422، 469، 476
القهبائي، 76، 77، 86، 92، 99
قوبينو، 49، 396
قولدتزيهر، 1، 35، 38
قوبيار، س. 77، 378
ابن قيم الجوزيّة، 242
قيرتز، كليفورد 668
- ك -
كاترين(زوجة بطرس الأعظم) 655
كاظمي، 323
كالدر، 248
كتافقو، 47، 131، 137، 138، 140، 179

كاسبار، 227
كبرا، نجم الدين 320
ابن كثير، 22
كدّي، نيكي 329،326،323
643
كرد علي، محمد 194
كركومون، لويس 27
الكركي، 315،247
كرشنا، 591
كريم خان، حاجي محمد
الكرماني، 52
كسرى ابرويز بن
أنوشروان 492
الكشي، 84،82،80،79
كعب، بن أسعد 469
كعب بن مالك 469
كلازو، محمد بن يونس177
كلكلي، 591،590
الكليني، 220،42،30،21،
266،265،250،224،221،
571،442،422،414
كليوبترا، 655
الكواكبي، عبد الرحمان
612
كوبرولي زاده 321
كوربان، هـ 319،251
كوك، مايكل 34،33،21
كول، 325،59،55،54
كولبيرج، 249
كونتونو، 273
كونفوشيوس، 591
- ل -
لاوسن، ب.تود 457،385
لاووست، هـ . 214
أبو لؤلؤة، 491
لّاح بن قيس النوري
لبتون، 249
لوط، 637
لوجوف، 42
لوفت، 314
لويس، برنار 240،81
ابن أبي ليلى، 277
لينين ، 671
- م -
مادلونغ، 315،250،225
مارشال، دونيس 138
مارية (زوجة الرسول) 476
ماسون، دونيز519،64،38
ماسينيون، 97،95،91،76،48
،145،140،138،137،133،131
،154،151،150،149،147،146
،170،167،164،160،158،155
421،180،179،178
ماك أوين، 300،299،298،60،
،385،381،307،303،302،301
،442،396،395،394،392،391
456
ماكلورين، 22
مالك بن أنس، 277
مالك بن نورة،222
مالكوم، 556
ماليكوف، ايرين 551،318،315
648،552
المامقاني، 53،77،78،82،83،91،
382،99
المأمون، 235،225،224،132،40
الماوردي، 509،289
ماوز، موشي 618،616،615،612
المبرّد، 38
متز، آدم 289،262
المتوكل، 285،233،216،106،105
المجذوب، 580
المجلسي، 134،91،87،83،79،31،
247،244،226،222،135
محسن، (ابن علي من فاطمة)
477،421
النبي محمد/الرسول 90،84،51
161،155،154،150،148،144،100
182،180،171،169،168،166،165
215،201،197،191،185،184،183
257،240،237،232،227،224،220
343،328،320،311،309،291،266
365،363،361،357،355،354،343
405،398،389،388،384،370،368
420،419،418،417،416،414،413
438،433،432،428،427،422،421
476،472،454،451،447،444،440

477، 480، 482، 486، 491، 502، 506، 535، 537، 540، 541، 544، 547، 571، 575، 581، 591، 602، 637، 653
محمد المنتظر/المهدي 81، 87، 89، 90، 95، 146، 148، 197، 219، 254
محمد شاه، 52، 626
محمد علي، ملاّ 53
الإمام محمد بن علي(الرضا) 148، 480
الإمام محمد بن علي بن موسى 150
محمد بن نصير، 48، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 92، 94، 95، 97، 98، 99، 104، 138، 140، 142، 146، 148، 150، 155، 156، 165، 166، 167، 173، 181، 189، 219، 253، 255، 256، 259، 260، 261، 262، 266، 272، 274، 347، 348، 349، 354، 356، 357، 364، 367، 368، 380، 432، 522، 680
محمصاني، صبحي 194
المردار، أبو موسى 215
المرشد، مجيب بن سليمان 614
مراعي، (من حروف الحي)
الملا أحمد أبدال 308
ابن المرتضى، 216، 218، 219
مرهج، إبراهيم الطوبان 180، 364
مريم المجدلانية ، 655
مزّاوي، 315
المستعين، 294
المستكفي، 281
مسدد بن مسرهد 214، 217، 225
المسعودي، 264، 281
مسكويه، 274، 279، 281، 282، 285، 287، 288، 291، 292،
مسلم، 32، 247
المسيح/ عيسى 102، 150، 182، 265، 356، 405، 419، 430، 433، 448، 454، 472، 495، 546، 551، 591، 655، 673
مصطفى، محمد 453، 501، 542، 543، 545، 584
مصعب بن الزبير، 232
المظفر كاظم باقر، 134، 135، 137
معاوية بن أبي سفيان، 233، 337، 349
المعتز، 274، 294، 295
المعتصم، 105
المعتضد، 233، 236
المعتمد، 106
معزّ الدولة ، 234، 279، 281
المعزّ لدين الله الفاطمي، 238
معمر بن سراقة الغفاري، 469
معمر بن مشافع، 469
مغنية، محمد جواد 194
المفيد، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان الحارثي 242، 248، 482
المقتدر، 106، 231، 233، 278
المقداد، 168، 171، 173، 189، 191، 371، 378، 419، 422، 469، 470
المقدسي، 230، 234، 237، 264، 286، 287
المقريزي، 238، 285
ابن مقلة الوزير 279
المكتفي، 106
المكزون السنجاري، 45، 46، 109، 111، 159، 160، 161، 162، 163، 193، 197، 198، 558، 572
الملطي، 20، 34، 216، 217، 218
المنتجب العاني، 89، 158، 181، 193، 475، 476، 485
المهدي، 281، 288
موري، ج 604، 611
موسى النبي، 150، 430، 433، 454، 472، 551، 591
موسى، متّي 521، 528، 532
المودودي، 644

موراييا، الفرد 511
موسى، كاظمي 250
موليه، 313، 320
مومن موجان، 60، 242، 322، 323، 324، 325، 326، 333، 407، 539، 551، 553، 570، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 626، 628، 650
مونيهان، 38
ميكائيل، 422
ميللر، باباتريس 65
ميمونة بنت الحارث 426

- ن -

نادر خان، 244، 250
نادو، 41
الناشئ الأكبر، 20
ناصر، محمد حسن 614
ابن نباتة، الأصبغ 527
نافع بن الأزرق، 21، 31
النجاشي، 99، 135
نجدة، 21، 31، 40
نخشواني، علي 586
ابن النديم، 231، 238، 266، 506
النّسائي، 544
النشابي، يوسف بن العجوز، 97، 164، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 371، 373، 417، 419، 420، 429، 432، 433، 434، 435، 436، 462، 521، 531، 570
النشار، علي سامي 194
نصر، سيد حسين 319
نظام العلماء (ملاّ محمود) 381، 382
نظام الملك، 226
النقاش، مارون 611
النوبختي، 20، 76، 227
النوبختي، أبو القاسم الحسين بن روح 87
النعماني، محمد بن ابراهيم 31
نقفور فوكاس، 107
النميلي، خليل بن معروف 178
نوح، 150، 173، 430، 433، 454، 472، 551، 587، 637
نوربخش، 313
نوفل، نوفل 194
نيبور، 47
نيكولا، 539، 540، 541، 542، 543، 546، 547
نيميه، آلان 600
هاتشر، ويليام 299، 301، 392، 443
هارون، 482
هارون الرشيد، 216، 285، 289، 294، 349
ابن أبي هاشم، أحمد بن الحسين 215
هالم، هاينز 48، 75، 76، 81، 82، 83، 98، 101، 133، 138، 243، 245، 253، 261، 304، 314، 315، 317، 320، 368
هاينسوورث، فيليب 631
هجّي، جيمس 595
هركيل (من آلهة الحرّانيين) 422
الهمذاني، 234، 238
هوتان، سرج 273
هودجسن، 219، 261
هوللنقز، 570
هويار، كليمان 77، 170، 179، 213، 430

- و -

وات، 21، 40، 41، 225
وايفان، ماكسيم 121، 123
الواقدي، 223، 275، 277
ولسن، صامويل 52، 407
ونسنك، 40، 225
وولف، 176، 532

- ي -

ياسين، أنور 176
ياسين، محمد 188
ياسين، يونس 188
ياقوت، 232، 238، 264
يحيى (النبي) 265، 637

سيّد حسين يزدي (من حروف الحيّ) 308، 392

يزيد بن معاوية، 349

يعقوب، 150، 430

يعقوب، كزفيي 648

اليعقوبي، 262، 263، 275

ابن أبي يعلى، 21، 34، 214، 222

يوسف، 362، 430، 433

أبو يوسف (القاضي) 276، 283، 286، 289

يوشع، بن نون 362، 430، 482

فهرس الفرق والملل والجماعات

الإباضيّة 21، 32، 40
الاتراك/الترك 105، 118، 232،
294، 295، 385، 387، 459، 551، 612،
الإثناعشريّة، 78، 90، 91، 105، 147
163، 165، 172، 187، 192، 197، 220، 229
230243، 244، 245، 246، 247،
252، 266، 290، 303، 305، 312،
315، 318، 321، 325، 333، 348، 366
الاحمديّة : 45، 51
الاراميون . 264
الارتودوكسيّة: 125، 127، 178
الازارقة : 33، 215، 223، 318
الازليّة :58، 216، 222، 405، 411
446، 499، 548، 559، 624، 627
الإسحاقيّة :84، 85، 90، 91، 96، 572
الاشاعرة : 30، 33، 34، 226
أصحاب البيان : 54
أصحاب الحديث/المحدثون:30
35، 36، 40، 121، 578، 624
الاكراد : 110، 119، 614
الاكنواطريّة . 493
الإماميّة . 22، 41، 53، 78، 79،
81، 82، 84، 85، 87، 90، 94، 96،
97، 98، 99، 101، 184، 185، 187
190، 191، 192، 194، 195، 221،
224، 225، 231، 234، 235، 239،
240، 243، 245، 246، 247، 255،
260، 289، 291، 291، 301، 305،
306، 307، 315، 316، 317، 318
321330، 343، 380، 413، 414،
416، 421، 422، 437، 438، 439،
442، 450، 450، 452، 455، 456
457، 459، 478، 482، 524، 527،
548، 549، 550، 553، 570، 571،
572، 589، 631، 680، 683
الانباط : 262، 263، 264
أهل الإرجاء/المرجئة: 30، 33،
36، 40، 216، 217
أهل الإشراق:247،
أهل البيان : 58، 311، 442،
511
أهل الذمّة :289
أهل السنّة :3، 36، 49، 52، 105
111، 112، 117، 118، 126، 163، 169
172، 198، 203، 209، 210، 213
217، 226، 227، 232، 241، 296،
303، 320، 478، 520، 620، 647،
677، 678
أهل العرفان:247
أهل الكتاب : 25، 386، 393
أهل النقل :39، 40
البابيّة :3، 10، 11، 42، 44، 45،
46، 50، 51، 53، 54، 55، 56، 57،
59، 60، 61، 64، 65، 66، 80، 81،
82، 83، 90، 91، 94، 150، 208،
210، 218، 230، 241، 242، 245
246، 247، 250، 251، 261، 296
298، 299، 301، 307، 308، 309
311، 312، 316، 317، 318، 319
320، 321، 322، 323، 325، 326
327؛، 328، 329، 332333، 334
335، 336، 343، 345، 370، 378
381، 385، 387، 395، 398، 399
401، 403، 405، 408، 409، 413
414، 415، 4ه2، 440، 441، 442
444، 446، 447، 449، 450، 453
454، 455، 456، 458، 458، 459
464، 468، 497، 512، 513، 514
515، 516، 519، 520، 539، 540
541، 542، 543، 544، 546، 547
548، 549، 550، 551، 552، 553
559، 560، 565، 566، 570، 583
585، 586، 587، 599، 600، 621
622، 623، 627، 636، 649، 650
663، 665، 668، 672، 674، 680
681، 682، 683، 684، 685،
الباطنيّة:121، 123، 204، 205
268، 269، 391، 450
بجيلة : 262
البراهمانيّة : 268
البربر : 28، 184
البروتستنيّة : 178
البلاليّة : 23،
البهائيّة: 3، 10، 11، 12، 16، 17
23، 29، 42، 44، 45، 46، 50، 54،
55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 64،
65، 66، 71، 208، 210، 241، 242

245، 246، 251، 252، 298، 301
305، 311، 322، 323، 325، 329
334، 343، 381، 390، 398، 403
405، 413، 414، 415، 440، 444
450، 453، 454، 455، 457، 458
498، 500، 502، 503، 504، 506
507، 508، 509، 510، 511، 512،
513، 514، 515، 516، 517، 519
520، 539، 540، 541، 542، 544
546، 548، 549، 550، 551، 552،
553، 554، 555، 557، 559، 560
561، 565، 566، 570، 572، 583
584، 585، 586، 587، 589، 590
591، 592، 593، 594، 595، 596
597، 599، 600، 621، 622، 623
624، 626، 627، 628، 629، 630
631، 632، 633، 636، 651، 653
656، 657، 658، 659، 660، 661
662، 663، 664، 665، 668، 672
673، 674، 679، 680، 681، 682،
683، 684، 685
البوذيّة: 59، 589، 593، 594، 672
البيانيّة . 262، 602
التركمان · 314، 316، 551
التشيّع/الشيعة: 3، 5، 10، 29
30، 39، 41، 42، 50، 51، 52، 59
81، 83، 84، 86، 87، 88، 90، 91،
92، 93، 94، 96، 105، 106، 134، ،
183، 185، 191، 194، 195، 212
218، 221، 224، 225، 226، 227،
228، 230، 231، 232، 233، 234،
238، 239240، 242، 244، 247 ،
245، 247، 254، 255، 256، 262،
270، 291، 316، 317، 318، 319
320; 321، 330، 332، 333، 353
354، 355، 380، 387، 391، 393،
407، 408، 409، 414، 415، 416،
432، 439، 442، 447، 451، 452
453، 457، 458، 478، 480، 481
482، 483، 486، 496، 503، 516،
517، 520، 524. 527، 536، 538،
549، 559، 550، 570، 571، 572
574، 575، 630، 657، 678، 681،
683
التناسخيّة: 536
التنوخيّون: 108، 198
الثابتون : 59، 62
الجبريّة/المجبرة : 30، 225
الجراكسة : 197
الجعفريّة : 191
الجناحيّة : 31
الجهميّة · 216، 217
الحاتميّة : 165، 363، 371
الحشيّون : 183
الحدّادون : 113، 120
الحرنانيّة/الحرّانيّون: 266،
421، 423، 438، 496
الحروفيّة : 313، 316
الحنبليّة : 33، 35، 40، 226،
227، 228، 230، 251، 291،
678
الخرّميّة · 293
الخزر : 262
الخصيبيّة : 96، 108، 112، 178
الخطابيّة: 81، 85، 91، 96، 260
261، 272
الخوارج :29، 33، 39، 40، 41
227، 228، 678
الخياطون : 113، 120، 121
الدروز.الدرزيّة: 10، 12، 23،
24، 26، 47، 126، 213، 239، 24
410، 481، 614، 615، 618
الدّهريّة : 135
الديلم : 295
الدينكيتيّة: 506
الرافضة /الروافض :83،
الراونديّة: 273
بنو ربيعة : 196
الرسلانيّة: 113
الزط . 263
الزرادشتيّة : 272، 317، 504
553، 554، 555، 589، 630، 631
650، 663
الزنج :98، 105، 275، 282، 290
295، 553، 554، 555
السبئيّة . 92، 261، 273

الساسانيون :554
السريان : 264
السند/أهل السند :137، 214، 262، 540
السوريون : 120، 122
الشامانية : 321،
الشريعيّة : 83،
الشعيريّة : 83، 85
الشلمغانيّة : 370، 572،
الشماليون :114، 115
الشمسيّة/الشماليّة:113، 115، 116، 115، 141، 176، 179، 373، 374، 422، 462، 474، 595، 645، 646
الشيخيّة: 299، 301، 302، 303، 304، 309، 336، 409، 649، 681
الصابئة :470،
الصفرية : 33، 38
الصفويون :551
الصوفيّة /المتصوفة:57، 191، 317، 319، 320، 321، 350، 357، 380
الطيارة : 99
عابدو الشفق : 177
عبدة الأوثان : 214، 488
العبرانيون : 268
العجليّة : 42
العرب . 47، 48 ، 105، 154، 185، 196، 198، 199، 200، 233، 239، 240، 264، 262، 273، 275، 317، 395، 442، 451، 457، 459، 492، 494، 519، 535، 536، 640، 642
العلويّة : 106، 113، 118، 119، 121، 126، 143، 145، 150، 168، 171، 180، 182، 183، 184، 185، 187، 189، 190، 193، 195، 197، 200، 202، 203، 204، 230، 239، 275، 292، 293، 321، 365، 367، 375، 376، 378، 379، 424، 431، 456، 474، 462، 465، 468، 478، 480، 482، 557، 558، 572، 601، 610، 611، 617، 619، 620، 621، 636، 637، 644، 647، 648، 668، 670، 671
العلويون: 126، 140، 183، 184، 185، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 375، 558، 578، 614، 617، 618، 620
علي إلاهي : 314
العلياويّة: 83.84.85
العيديّة : 115
الغلاة :91، 226، 229، 230، 235، 256، 258، 260، 261، 266، 268، 269، 270، 317، 321، 380، 393، 416، 491، 517، 522، 524، 538، 669
الغنوصيّة/الغنوصيون:245، 272، 537، 669
الغيبيّة : 47، 177، 449، 462
الفرس : 152، 154، 262، 263، 264، 266، 285، 328، 437، 481، 492، 493، 494، 537، 623
الفاطميّون : 104
الفرنسيون : 119، 613
الفينيقيون : 196
القدريّة : 30، 35، 39، 40، 228
القدموسيّة : 10، 114
القرّاء : 41، 609،
القرامطة : 98، 102، 103، 104، 106، 235، 236، 238، 239، 282، 286، 290
القزلباشيّة : 314، 315، 316، 318، 319، 321، 322، 551
القمريّة: 141، 177، 178، 180، 373، 462
الكبرويّة : 320
الكلازيون/الكلازيّة:116، 177، 178، 179، 645
الكلبيّة : 113،
الكيسانيّة : 146، 243
المانويّة : 379، 427، 458، 490، 494
المتاورة : 110، 113
المجوس/المجوسيّة : 263، 428، 491، 492، 493، 494
المحارزة : 196
المحكّمة الاولى/التحكيم:210، 223، 227
المختاريّة : 80
المخمسة : 84، 238

المرتفعة : 272
المسلمون السّود : 23
المسيحيّة/المسيحيّون/
النّصارى : 9، 22، 27، 37، 126
289، 356، 373، 419، 454، 491
519، 551، 613، 614، 630، 647
663، 672، 673
المشعشع : 314
مضر/المضريّة : 89، 196
المعتزلة/أهل الإعتزال: 30، 32
33، 34، 35، 39، 40، 41، 105، 213
214، 215، 216، 217، 272، 415
المعتزلة الأولى : 30، 36، 39
المعطلة : 135
المغيريّة : 272،
المقصّرة : 87، 145، 160، 254،
572
المنصوريّة : 272،
الموحّدون : 59، 62
الناصبة : 87
الناقضون : [فرقة بهائيّة]
59، 62
النجدات : 33
النصيريّة: 3، 10، 11، 12، 13، 14
15، 16، 17، 42، 44، 45، 46، 47،
48، 49، 50، 64، 65، 66، 67، 69،
74، 76، 78، 83، 84، 85، 87، 89،
90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97،
98، 99، 100، 101، 102، 103، 106
107، 108، 109، 110، 111، 112،
113، 114، 115، 116، 117، 118،
119، 120، 121، 122، 123، 125،
126، 127، 131، 133، 134، 136، 137،
139، 140، 141، 143، 144، 145،
146، 148، 149، 150، 152، 154،
551، 613، 614، 630، 647، 663،
158، 159، 160، 162، 163، 165،
166، 167، 168، 169، 170، 172
173، 176، 177، 179، 180، 181،
182، 187، 188، 189، 190، 193،
194، 195، 196، 197، 200، 201،
202، 203، 204، 207، 217، 218
224، 229، 230، 235، 239، 240
251، 252، 253، 254، 255، 256،
257، 258، 259، 260، 261، 262،
263، 265، 266، 267، 268، 270،
271، 272، 273، 282، 289، 290،
291، 292، 293، 296، 332، 335،
343، 345، 346، 347، 348، 349،
350، 351، 352، 353، 354، 356،
357، 358، 359، 360، 361، 363
369، 370، 371، 372، 373، 375
376، 377، 378، 379، 380، 381،
410، 413، 414، 415، 416، 417،
419، 421، 422، 423، 424، 425،
427، 428، 429، 430، 431، 432،
433، 434، 435، 436، 437، 438،
439، 440، 446، 447، 450، 455،
463، 467، 469، 470، 471، 472،
473، 474، 475، 492، 493، 494،
495، 496، 497، 498، 515، 517،
519، 520، 521، 522، 523، 524،
525، 527، 528، 529، 530، 531،
532، 534، 536، 537، 537، 538،
539، 549، 557، 558، 559، 560،
565، 567، 570، 571، 574، 575،
576، 577، 578، 579، 580، 581،
582، 583، 599، 600، 601، 603
610، 614، 618، 619، 620، 621،
632، 633، 636، 637، 638، 644،
645، 647، 648، 654، 668، 669،
670، 671، 679، 680، 681، 682،
683، 684، 685
نعمة اللاهية: 316
النقشبنديّة: 45
النّميريّة: 76، 77، 78، 83، 85،
89، 92، 93، 94، 95، 96، 153،
168، 274
النوربخشيّة : 313
الهاشميّة/الهاشميّون: 84،
190، 197، 231، 233
الهند/أهل الهند: 2، 9، 45، 133،
262، 263، 325، 386، 387، 506
508، 554، 555، 590، 591، 592
672
الهندوسيّة: 589، 591، 592،
593، 672
الواقفة : 216
الوثنيّة : 374، 437، 438، 439
474، 516، 683
الوهابيّة : 242، 459
اليزيديّة : 10، 45، 125
اليهود/اليهوديّة: 3، 9، 22،
124، 168، 179، 270، 308، 452
453، 491، 519، 589، 624، 630،
650، 663، 672

تعريف بأهمّ المصطلحات

ـ أ ـ

الآيين : فروض عرفيّة تدفع للمساح بقدر كلّ جريب، والجريب هو مساحة من الأرض مقدارها ستون ذراعًا طولاً في ستين ذراعًا عرضًا.

ابو تراب : من كنى علي بن أبي طالب - (الهداية الكبرى،ورقة 10 ب)

الأراضي السلطانية : الأراضي التي صادرها العباسيون من الأمويين وتوسعت تدريجيًا بالشراء والإلجاء ومصادرة ضياع موظفين ماتوا او فصلوا عن وظائفهم.

أراضي الملك : الأراضي المملوكة ممّا يقطع السلطان أو من إحياء الموات أو شراء الصوافي وضياع الخليفة كلما كان في حاجة وضائقة.

أراضي الوقف : الأراضي التي خصّصت إيراداتها لأغراض دينيّة فيكون صادرها خاصة لمكة والمدينة او للمجاهدين او للفقراء والمحتاجين او لفكّ رقاب العبيد ...

الارتفاع : مصطلح شيعي إمامي للردّ على الغلوّ ، ويعني تجاوز الحدّ في العقائد. وأهل الارتفاع هم أيضا أهل الطيارة وأهل الغلوّ.

الاستعراض : اعتراض العزّل والمارّة والتفتيش في مقالتهم وذؤابة السيف في نحورهم أو صدورهم . وهي مقالة من مقالات المحكمة الاولى و الازارقة خاصّة.

الاسم : مصطلح نصيري يعني محمد ، وهو اسم علي باعتباره ناطقا عنه دالاّ عليه (اشارة الى غرر خم).

الأشباح : هي الهيئة الأولى التي خلقها الله قبل خلق الأظلّة فالروح، واكتمال هيئة الإنسان بذلك. والشبح في هيئته كالصدى من الصوت ، موجود ولا يرى - هو مصطلح نصيري.راجع (الهفت الشريف ص 45 ؛ 209)

أصحاب الكساء : هم خمسة : علي ومحمد والحسن والحسين وفاطمة. والسبب في تسميتهم أنّ الرسول جمعهم تحت كسائه استعدادا للمباهلة.

الأطفال : أطفال المشركين والمخالفين.

الأظلّة : هي الهيئة الثانية التي خلقها الله قبل خلق الروح واكتمال هيئة الانسان؛ وسميّت أظلة لأنها في ظل نور الله ؛ وهو مصطلح نصيري راجع الهفت الشريف ص 45 ؛ 208 ؛ 209

الامتحان : مصطلح خارجي أصلا، وهو التفتيش في مقالة المهاجر الى دار الفرقة أو في مقالة العزّل من الناس عند استعراضهم. وكان السؤال غالبا عن علي وحال عثمان والشيخين.

أميـر النحل : علي بن ابي طالب والنحل هم المؤمنون حسـب بعض النصـوص النصيـريّة. (الخصيبي الهداية الكبرى.ورقة 10 ب) وهم أيضا الملائكة حسب نصوص اخرى.

الإيغار : هو الحماية وذلك ان تحمى الضيعة او القرية فلا يدخلها عامل ويوضع عليها شيء يؤدّي في السنة لبيت المال في الحضر أو فى النواحي (الخوارزمي مفاتيح العلوم ص 39).

- ب -

البابيّة : إعلان شخص من الناس أنّه الباب إلى الإمام الغائب،وهي مقالة شيعيّة اثنا عشريّة في الأصل ، ثم انتشرت في سائر الفرق الشيعيّة الغالية خاصّة.

البداء : هو أن يُعْلَنَ عن الله أمر ثمّ يحدث غيره فَيُقْنِعُ النّاس عند الاضطراب بأنّ الله بدا له ان يغيّر ما أراد لمصلحة يجهلونها. وهي عن مقالات غلاة الشيعة اشتهرت مثلا ايّام المختار.

البراءة : هي إعلان المخالفة للإمام والجرأة على شيعته. وعكسها الولايّة، وحكم المتبرّئ عند الشيعة الكفر، والبراءة من الكافر واجبة عندهم. وظهرت البراءة أيضا عند الخوارج واشتهرت خاصة عند المحكّمة الأولى والأزارقة .

بيت العدل العالمي : أعلى مؤسّسة ترجع إليها إدارة الدعوة البهائيّة وتنظيمها ، أسست سنة 1963 ، ومقرّها في حيفا.

- ت -

التبعيض : مصطلح كلامي في الإيمان تجادل فيه أهل الإرجاء والقدريّة، فالفرقة الاولى تقول إنّ الايمان إذا كان تمّ وإذا عدم خلا وإنّه لا يبعّض، والثانية تقول إنّ الإيمان يجزّأ أو يبعّض وأنّه يزيد وينقص بالأعمال.

التجليات : هي الاجسام و الهيئات والمقامات و الهياكل ... التي يتجلّى فيها الله / عليّ للناس. والتجليات نظام من الأكوار والأدوار في العقيدة النصيريّة والدرزية وغيرهما.

الترقي : مصطلح نصيري ، يعني تدرج المؤمن في عقاب الصراط ومراقيه حتى يصفو، ويصير من العالم السفليّ إلى العلويّ، فينتهي كوكبا منيرا.

الترنيمات : هي الشعر الدّيني الذي تترنم به الجماعة النصيريّة في مناسباتها الدينيّة، وتعتبرها جزءا من طقوسها.

التعليق : تعليق الطفل النصيري إذا بلغ 18 سنة بالشيخ العارف لتعليمه الدين وتبلغ مدّة التعليق سنتين أحيانا.

التفتيش : هو السؤال عن مقالة العزل من النّاس عند اعتراضهم، أو المهاجر من المخالفين الى دار الفرقة في حال علي وعثمان والشيخين .

التفويض : من العبارات التى يطعن بها في عدالة الراوي.ويذكر وحيد البهبهاني عن رجال الإماميّة أن التفويض على وجوه : تفويض الخلق والرزق الى الأئمة ؛ وتفويض تقسيم الأرزاق، وتفويض الاحكام والأفعال بأن يثبت ما رآه حسنا ويردّ ماراه قبيحا فيجيز الله إثباته وردّه، تفويض الإرادة بأن يريد شيئا لحسنه ولا يريد شيئا لقبحه؛ تفويض القول بما هو أصلح له وللخلق وإن كان الحكم الأصلي خلافه ، كما فى صورة التقية، وتفويض أمر الخلق بمعني أنه واجب عليهم طاعته في كلّ ما يأمر وينهى سواء علموا وجه الصحة أو لا ،(راجع فوائد الوحيد البهبهاني، ضمن رجال الخاقاني ، ص 39-40) .

التناسخ : انتقال روح المرء الى أجسام أخرى وهيئات كثيرة حسب أعماله في الحيوات السابقة وهو من اهم عقائد النصيريّة، ومن عقائد الغلاة الشيعة عموما.

التوقيع : توقيع الإمام عَلى أسئلة الطالبين جوابا وذلك أيام الغيبة الصغرى خاصة، وكان السفراء حملة التوقيعات الى أصحابها.

- ح -

الحجاب : الصورة التي يتحجب به نور الله / علي حين يدركه الناس ، وهو مصطلح نصيري. وعقيدة النّصيريّه أنّ محمّدا حجاب لعلي.

الحجّة : مصطلح شيعي إمامي في الاصل، والمقصود به الامام، لانّه الحجّة على خلق اله بالبيان وتحقيق التكليف، فمن تولىّ عنه كفر ومن والاه آمن ونجاه، وهو مصطلح نصيري أيضا ، ويعني الأئمة الدعاة الى الله / على، هم حججه والدالّون عليه.

الحلول : حلول الله / علي في بعض الصّور الجسديّة كحلوله في محمد وعليّ (صورةً) والحسين .. وسائر الأئمّة ، وكذلك في المقامات النبويّة، وهو حلول استئناس وتكليف وتجديد للدين.

- د -

الدّار : دار المخالف من سلطان وغيره من أهل العقائد الأخرى ، وهو مصطلح في الأصل خارجيّ اشتقّوه من آيات الجهاد.

الدّوْر : هو الحقبة من حياة المرء. وهو مصطلح نصيري يدل على تصوّر لاستمرار حياة الفرد دون انقطاع. وإنما هي سلسلة من أدوار وأكوار يتعاقب بينها وجوده في الهياكل الكثيرة والقمصان العديدة حسب أعماله. فالجزاء والعقاب يكونان بكيفيّة الوجود والهيئة الجسمانيّة لا بالمعاد .

- ذ -

الذِّكْر : هو لقب الباب الشيرازي.

- ر -

الرجعة : مصطلح شيعي يعني اعتقاد الفرقة رجعة الإمام الغائب ليملأ الارض عدلا بعد أن ملئت جورا. واتّخذت النّصيريّة من هذه العقيدة مقالة للإلحاح على ألوهيّة عليّ بن أبن طالب، أما البابيّة والبهائيّة فقد نصّتا على من "يظهره الله" إلحاحا على استمرار الوحي وتجديد الشريعة بمقتضى الأحوال المتغيّرة.

الرسخ : ردّ الكافر إلى هيئة الجماد مثل الحديد والحجارة .. في عقيدة النصيريّة .

الركن الرابع : مصطلح شيعي يعني الباب إلى الإمام والمجتهد الواصل بين الإمام الغائب والمؤمنين وصلا يتحقّق به تكليفهم وعدل الله وبه قالت البابيّة.

الرّواج : وهو حقّ الجهبذة ، وهو مبلغ يدفع للجهابذة مقابل خدماتهم.

رواج الرواج : أجور تجبى لمساعدي الجهابذة وغلمانهم ، وهي غير محدودة.

- ص -

صاحب الزمان : هو الإمام المنتظر في العقيدة الشيعية.

الصوائف : هي الحروب التي يخوضها الجيش العربي المسلم صيفا على الثغور. وقد قصد اليها العباسيون ليوسّعوا على بيت المال ويشغلوا الجند ، ويحذّروا العدوّ.

- ظ -

الظهورات : هي الصور التي يظهر فيها علي بن أبي طالب/ الله ومنها ذوات الأئمة ومقامات الأنبياء ، وذلك حسب الكور والدور والقبّة.

- ع -

العبرة : ثبت الصدقات لكورة كورة، وعبرة سائر الارتفاعات هو أن يعتبر مثلا ارتفاع السنة الي هي أقلّ ريعا والسنة التى هي أكثر ريعا ويجمعان ويؤخذ نصفهما فتلك العبرة بعد أن تعتبر الاسعار وسائر العوارض. (الخوازمي، مفاتيح العلوم ص 40).

العقاب : درجات الصّراط السفليّة والعلويّة وفي كلّ واحدة منها يمتحن المرء الاّ انّ الكافر لا يتجاوز السفليّة.

علم الباطن : مصطلح شيعي يقصد به العلم الذي ورّثه الإمام او اوحى به اليه ، وورّثه خاصّة من بعده ، حفظه عنه ، وبه يفسّر الدين لا بغيره وإن خالف دلالة العبارة ومقصد المنصوص.

العين : (ع) . علي بن ابي طالب ، وهي عبارة نصيريّة.

- غ -

الغلوّ : تجاوز الحدّ المقبول فى العقائد : في التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد خاصّة .

الغيبة : مصطلح شيعي يعني غيبته الإمام الثاني عشر لاموته ، لانّ الارض لا تخلو من حجّة ؛ وهو منتظر في اعتقاد الفرقة والغيبة غيبتان صغرى تمت سنة 260 هـ/ 873 م على أظهر الأقوال وكبرى كانت سنة 329 هـ/ 940 م . والفرق بينهما أنّ الإمام الغائب في الأوّل قد أقام أبوابا ووكلاء ظلّوا يحملون توقيعاته إلى شيعته ، وأنّ السّفراء يجمعون الصدقات إليه باسمه . أما الغيبة الكبرى فهي عند انقطاع الأبواب والوكلاء والسفراء. ودخلت الشيعة طور انتظار المهدي ، تنفق في سبيل ظهوره صالح الأعمال حتى تستحق الرجعة.

- ف -

الفسخ : ردّ الكافر إلى هيئة النبّات في عقيدة النصيريّة .

- ق -

القائم : الامام المنتظر الراجع بعد غيبته.

القريبون : الدرجة السادسة من مراتب العال السفلي عند النصيريّة.

القشّ والقشّاش : هياكل تردّ إليها روح الكافر عند النصيريّة، وهي متقلّبة المعنى ، فهي مرّة دودة حقيرة لا تلد ؛ وهي مرّة أخرى ما له أذناب إذا كان في رحم ، وهي أحيانا البق والذباب والنمل وما شبه ذلك، وتطلق أحيانًا أخرى على الخنزير والدبّ والكلب وابن آوى وابن عرس.
راجع الهفت الشريف، ص 176؛177؛187؛197 .

القطائع : الأراضى التي يقطعها السلطان رجلا فتصير ملكا له .

القعود : مصطلح خارجي ظهر عند المحكمة الاولى ثمّ اشتهر عند الأزارقة ، ويعني التخلّف عن الهجرة والقتال . والازارقة تكفّر القاعد عن الخروج معها والقتال في صفّها.

القميص : هو الهيئة التي يردّ فيها المؤمن والكافر في سلسة الحيوات حسب العقيدة النصيريّة. والقمصان عندهم مرادف الهياكل أيضا.

- ك -

الكدر : أهل الكدر عند النصيريّة هم اهل العالم السفلي. وتعتقد الفرقة أنّهم ممتحنون في عقاب الصراط حتى يصيبوا صفاء بخلصهم من بشاعة القمصان والهياكل وينسلخوا إلى أصلهم النوراني إن كانوا مؤمنين. أمّا الكفار فيردّون إلى أوضع الهياكل.

الكروبيون : هم سادة الملائكة في الاصل . وهم في اعتقاد النصيرية المرتبة الاولى من مراتب العالم السفلي .

- م -

المختصّون : أهل المرتبة الخامسة من العالم العلوي عند النصيرية.

المخلصون : أهل المرتبة السادسة من العالم العلوي عند النصيريّة.

المراتب : هي الدرجات في تصوّر النصيريّة للعالم العلوي والسفلي. وأهل المراتب هم الفئات بحسب صفائهم بالإيمان وكدرهم بالكفر.

المرتجعات : الأراضي التي أقطعها السلطان الى موظّفيه وعماله ثم ارتجعها منهم لضيق ، أو زوال وظائفهم.

المزاج : أهل المزاج هم أهل الكدر في الاصطلاح النصيري.

المسخ : ردّ الكافر في هيئة المركوب والمقتول وما لا يحلّ أكله مثل القرد والدبّ والخنزير والجوارح، في عقيدة النصيريّة . (راجع الهفت الشريف ص 89 ؛ 177) .

المعطلة : " هم الذين يقولون بقدم الأعيان وأنّ العالم لا صانع له ولا مدبّر ".

المعنى : هو علي بن أبي طالب في اصطلاح النصيرية.

المقامات : هي المحلاّت النبويّة والامامية التي ظهر بها الله / علي في الأدوار والقبب.

المقاسمة : أن يقاسم السّلطان أو العامل المزارعين على نسبة من محاصيل الغلّة بعد النضج. وحدّدت تلك النسبة حسب طرق الريّ والعوارض .

المقدّسون : هم أهل المرتبة الرّابعة من العالم السفلى عند النصيريّة.

المقرّبون : هم أيضا الكروبيون.

المقصّرة : في اصطلاح الشيعة عبارة للطعن على المخالف والجرح ، وتعني تقصيره في بلوغ الحدّ المقبول في العقيدة : في التوحيد والنبوّة والامامة والمعاد. وهي ضدّ الغالية، والطيارة . أما مقالات المقصّرة وكذلك الغالية فمحلّ اختلاف بن الناس، فما رآه البعض تقصيرا كان عند الآخر غلوّا.

المتحنون : هم أهل المرتبة السّابعة الاخيرة من العالم العلويّ، وبعدهم أهل العالم السفلي، في اعتقاد النصيريّة.

من يظهره الله : هو المنتظر القائم على الدين لتجديد الشريعة عند الباب وبهاء الله على حدّ سواء.

الموافاة : حال المرء كفرا وإيمانا وإثما عند موافاة ربّه وملاقاته أي عند الوفاة.

الميم : (م) هو محمد في اصطلاح النصيريّة.

- ن -

الناسوت : هو الجزء البشريّ في علي بن أبى طالب ، وكذلك في كلّ من حلّ فيه مثل الحسين خاصّة، إذا المقتول في نظر النصيريّة هو الناسوت لا اللاّهوت .

الناطق : في عبارة النصيريّة هو محمد. نطق عن علي وأشار إليه يوم غدير خمّ.

النجباء : هم اهل المرتبية الراجعة من مراتب العالم العلوي عند النصيريّة.

النسخ : يعني في عقيدة النصيريّة ردّ الكافر إلى هيئة الطيور والسمك وسائر الحيوان ممّا يلذّ أكله ، كذلك ينسخ الكفار ويذلّون بالذبح والقتل والأكل .. مثل ذبح الخرفان . راجع الهفت الشريف، ص 177 .

النصّ : في الامامة اعتقاد الشيعة أنّ علي بن أبي طالب قد أمر الله باستخلافه بعد محمد،

لأنّ الإمامة من أصول الدين ، فلا يسع إهمالها بغير بيان وإطلاقها سدى بغير وحي . فالنص على الإمام هو تعيينه بنصّ وحي قاطع.

النقطة الاولى : هو الباب الشيرازي فى اصطلاح البهائيّة.

النقلة : انتقال الروح بين الهياكل والقمصان في الحيوات الكثيرة في اعتقاد النصيريّة.

النقباء : أهل المرتبة الثالثة من مراتب العالم العلوي عند النصيريّة.

ـ هـ ـ

الهبطة : نزول آدم إلى الأرض قصة الخلق النصيريّة.

الهجرة : مصطلح خارجيّ في الأصل ، يعنون به هجرة أتباع فرقتهم إليهم عن دار المخالف والسلطان.

الهيكل : في اصطلاح النصيريّة هو القميص أي الهيئات التي يشكل فيها المرء حسب عمله في الحيوات السابقة.

ـ و ـ

الوسخ : ردّ الكافر في عقيدة النصيريّة إلى الرائحة النتنة القذرة ممّا يخرج من الأرض .

الوصيّ : في العبارة الشيعية والنصيرية هو الإمام.

الوكيل : في اصطلاح الشيعة هو الواصل بين الشيعة والإمام الثاني عشر الغائب أيام الغيبة الصغرى. وهو أيضا الواصل بين الشيعة في النواحي البعيدة والإمام الحاضر قبل غيبة الثاني عشر.

الولاية : الإقرار بالطاعة للإمام ، ومعاداة مخالفيه، وهي ضدّ البراءة.

ـ ي ـ

الأيتام : هم أهل المرتبة الثانية من مراتب العالم العلوي عند النصيرية.

يوم الظهور : هو يوم ظهور الإمام الغائب عند النصيريّة.

يوم الكشف : هو يوم كشف علي بن ابي طالب لمعنويته للمؤمنين.

المحتـــــوى

التقديم لعبد المجيد الشرفي........................ 2 ـ 4
تـوطئة .... 9 ـ 18
المدخـــل .... 19 ـ 68

البـــاب الأوّل

في التعريف بالنصيريّة ونصوصها ومصنّفات العلويين.......... 69 ـ 204

الفصل الأوّل : في التعريف بالنصيريّة .... 75 ـ 130
الفصل الثاني : في التعريف بنصوص النصيريّة .... 131 ـ 174
الفصل الثالث : في التعريف بمصنّفات العلويين .... 175 ـ 204

البـــاب الثـــاني

في نشأة الفرقة الهامشيّة : الكلمة "الأصيلة" النابية .... 205 ـ 340

الفصل الرابع : المركزيّة الناشئة والسيادة الطارئة .... 209 ـ 251
الفصل الخامس : أصول العقائد النصيريّة أو نشأة الفرقة
الهامشيّة قديما.............. 253 ـ 297
الفصل السادس : أصول العقائد البابيّة ـ البهائيّة أو نشأة
الفرقة الهامشيّة حديثا .... 253 ـ 297
خـاتمة الباب الثاني :.............................. 298 ـ 339

الباب الثالث

في سيادة الفرقة الهاشميّة :"الكلمة الظاهرة " .... 341 ـ 561

الفصل السابع : الوحي "الآخر" .... 413 ـ 411

الفصل الثامن : في النبوّات والإماميّات .... 413 ـ 459

الفصل التاسع : في العالميّات .... 461 ـ 517

الفصل العاشر : في الأخرويات .... 519 ـ 556

خاتمة الباب الثالث :........................ 557 ـ 561

الباب الرابع

في استمرار الفرقة الهاشميّة : الكلمة الخالدة : .... 563 ـ 665

الفصل الحادي عشر : كلمة الله أم كلمة الإنسان ؟ .... 569 ـ 597

الفصل الثاني عشر : أيّ نظام في الحكم ؟ .... 599 ـ 624

الفصل الثالث عشر : المسألة الاجتماعيّة : في النظرة إلى المرأة والرجل .... 625 ـ 656

خاتمة الباب الرابع : .... 657 ـ 664

الخاتمة العامة .... 665 ـ 676

قائمة المصادر والمراجع .... 677 ـ 710

فهرس الآيات القرآنيّة .... 713 ـ 714

فهرس الأعلام .... 715 ـ 727

فهرس الفرق والملل والجماعات........................ 729 ـ 732

تعريف بأهمّ المصطلحات .... 733 ـ 740

المحتوى........................ 741 ـ 742

ISBN 9973-937-38-4
مطبعة المركز القومي البيداغوجي 1999